Prakarsa untuk menulis buku ini juga lahir dari keinginan untuk melengkapi tulisan-tulisan yang telah ada di negeri kita dalam bidang kajian antropologi agama. Kekurangan yang sangat kita rasakan adalah kelangkaan tulisan yang membahas tema-tema mutakhir dalam bidang kajian antropologis mengenai agama. Buku ini dimaksudkan untuk melengkapi kelangkaan itu. Meskipun begitu tentu saja kami menyadari bahwa apa yang kami telah lakukan di sini tidaklah komprehensif dan lengkap, karena masih banyak tema-tema lain yang belum sempat disentuh di dalam buku ini, misalnya saja tema kekerasan dan agama, globalisasi dan agama, dan lain sebagainya. Apa pun kekurangannya, buku ini kami anggap layak untuk diterbitkan dalam rangka merangsang lahirnya tulisan-tulisan lain dalam bidang antropologi agama dengan tema-tema lainnya.

ANTROPOLOGI AGAMA WACANA-WACANA MUTAKHIR DALAM KAJIAN RELIGI DAN BUDAYA Tony Rudyansjah (peny.)

ANTROPOLOGI AGAMA

WACANA-WACANA MUTAKHIR DALAM KAJIAN RELIGI DAN BUDAYA

PENYUNTING
Tony Rudyansjah

ANTROPOLOGI AGAMA

WACANA-WACANA MUTAKHIR DALAM KAJIAN RELIGI DAN BUDAYA

ANTROPOLOGI AGAMA

WACANA-WACANA MUTAKHIR DALAM KAJIAN RELIGI DAN BUDAYA

PENYUNTING

Tony Rudyansjah

Penerbit Universitas Indonesia
(UI-Press), 2012

Perpustakaan Nasional: RI. Data katalog dalam terbitan (KDT)

Antropologi agama: wacana-wacana mutakhir dalam kajian religi
dan budaya / penyunting, Tony Rudyansah. — Jakarta:
Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 2012.
ix; 174 hlm.; 23 cm.

Indeks
ISBN 978-979-456-495-0

1. Antropologi agama. I. Tony Rudyansjah
306.6

Cetakan 2012

Penyunting: Tony Rudyansjah
Cover: Lukisan Hujan Berkah, karya Nasirun
Dicetak oleh: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press)
Penerbit: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press)
Jalan Salemba 4, Jakarta 10430, Telp. 31935373, Fax. 31930172
website: http://uipress.ui.ac.id
e-mail: penerbit.uipress@gmail.com

ANTROPOLOGI AGAMA

WACANA-WACANA MUTAKHIR DALAM KAJIAN RELIGI DAN BUDAYA

ANTROPOLOGI AGAMA

WACANA-WACANA MUTAKHIR DALAM KAJIAN RELIGI DAN BUDAYA

PENYUNTING

Tony Rudyansjah

DAFTAR ISI

PRAKATA

Buku ini merupakan kumpulan dari berbagai karangan yang ditulis oleh beberapa penulis yang berbeda-beda. Gagasan untuk menulis buku ini pada awalnya lahir dari keinginan untuk menerbitkan tulisan para mahasiswa yang ikut dalam kuliah yang saya ampu bersama Ismail Fajrie Alatas dengan tema Religi dan Kebudayaan. Dari perjalanan yang panjang dalam menerbitkan buku ini, akhirnya hanya beberapa makalah mahasiswa yang sempat diperbaiki dan ditulis kembali untuk layak dapat diterbitkan. Beberapa artikel berasal dari beberapa orang yang kami undang untuk ikut mengontribusikan tulisannya ke dalam buku ini. Mereka adalah Geger Riyanto, Imam Ardhianto, dan Muhammad Damm.

Prakarsa untuk menulis buku ini juga lahir dari keinginan untuk melengkapi tulisan-tulisan yang telah ada di negeri kita dalam bidang kajian antropologi agama. Kekurangan yang sangat kita rasakan adalah kelangkaan tulisan yang membahas tema-tema mutakhir dalam bidang kajian antropologis mengenai agama. Buku ini dimaksudkan untuk melengkapi kelangkaan itu. Meskipun begitu tentu saja kami menyadari bahwa apa yang kami telah lakukan di sini tidaklah komprehensif dan lengkap, karena masih banyak tema-tema lain yang belum sempat disentuh di dalam buku ini, misalnya saja tema kekerasan dan agama, globalisasi dan agama, dan lain sebagainya. Apa pun kekurangannya, buku ini kami anggap layak untuk diterbitkan dalam rangka merangsang

lahirnya tulisan-tulisan lain dalam bidang antropologi agama dengan tema-tema lainnya.

Akhirul kalam, saya sebagai penyunting ingin menghaturkan ucapan terima kasih kepada beberapa pihak, karena tanpa bantuan mereka buku yang berada di tangan Anda ini tidak mungkin untuk Anda nikmati. Sebagaimana lazimnya aktivitas akademis lainnya, penulisan buku ini berhutang budi pada banyak pihak yang tidak mungkin dapat kami sebutkan semuanya di sini. Namun hutang budi dan pengaruh pemikiran mereka sudah pasti dapat terefleksikan ke dalam tulisan berbagai artikel di sini. Dua nama patut untuk disebutkan dengan khusus. Pertama, ucapan terima kasih kami sampaikan kepada Ismail Fajrie Alatas yang merupakan penggagas awal dari penulisan buku ini, namun karena alasan tertentu kemudian tidak dapat meneruskan partisipasinya. Beliau jugalah yang ikut bersama penyunting merancang silabus bagi mata kuliah Religi dan Kebudayaan, yang menjadi sumber awal dari kelahiran buku ini. Kedua adalah Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia yang bantuan dananya memungkinkan kami untuk menerbitkan buku ini. Semoga saja buku ini dapat memberikan manfaat bagi kita semua.

Tony Rudyansjah
Depok, 8 November 2012

1

Going Native sebagai Tabu dan Identitas Tempatan sebagai Titik Pijakan Etnografis

TONY RUDYANSJAH

PENDAHULUAN

Antropologi, sebagaimana juga berbagai disiplin lainnya dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, berhasil mencapai status sebagai satu disiplin akademis, setelah ia berhasil melepaskan dirinya dari pengetahuan yang telah ada sebelumnya, yakni filsafat dan teologi, lalu mencapai otonominya sendiri sebagai satu subjek yang diajarkan di universitas. Sulit untuk dapat mengatakan secara definitif kapan antropologi dilahirkan, namun kebanyakan penulis mendeklarasikan bahwa disiplin antropologi merupakan "anak" dari Zaman Pencerahan (*Enlightenment*) dan dengan demikian dapat dianggap berasal dari abad ke-18 tepat bersamaan dengan ditemukannya dunia baru di luar Eropa oleh bangsa-bangsa Barat. Penemuan dunia baru di luar Eropa oleh bangsa Barat menyebabkan timbulnya minat kalangan terpelajar di pusat-pusat

pengetahuan di Eropa untuk mengetahui secara lebih rinci dan mendalam kebiasaan-kebiasaan dan adat istiadat masyarakat-masyarakat di luar Eropa.[1] Pada abad itulah, dengan semakin sistematis terhimpun pengetahuan tentang masyarakat-masyarakat di Asia, Afrika dan Amerika oleh kalangan terpelajar Eropa, disiplin antropologi mulai melepaskan dirinya dari filsafat dan teologi, dan berupaya secara perlahan-lahan mencapai status sebagai satu disiplin ilmiah dengan otonomi sendiri. Berangkat dari latar belakang seperti itu, tidaklah terlalu mengherankan apabila disiplin antropologi pada awalnya masih sangat terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran filsafat dan teologi maupun pemikiran-pemikiran yang berasal dari *common sense* yang berlaku pada masa itu, yang karenanya belum tentu dapat dikatakan sebagai sebuah pengetahuan ilmiah tentang kebudayaan dan masyarakat di luar Eropa. Dengan perkataan lain, semua pemikiran itu masih berupa pengetahuan yang masih prailmiah.

Dengan menyimak catatan yang dibuatnya sendiri, kita dapat mengetahui bahwa catatan-catatan tangan Joseph Marie Degerando (hidup dari tahun 1771 hingga 1842), dan yang rajin melakukan ekspedisi ke berbagai penjuru dunia, sudah merupakan salah satu usaha awal mengamati secara ilmiah adat istiadat berbagai macam masyarakat manusia di luar Eropa. Catatan-catatan yang dibuatnya tersebut dapat dikatakan sudah merupakan hasil pertanyaan-pertanyaan yang sudah bersifat ilmiah, dan kesemuanya sangat mirip dengan daftar *notes and inquiries* yang biasanya dijadikan pegangan pokok bagi setiap ahli antropologi di masa modern

---

1 Untuk uraian rinci tentang hal ini, lihat Rudyansjah (2011: 4-11).

yang hendak melakukan penelitian etnografis.[2] Catatan-catatan yang dibuat oleh Joseph Marie Degerando dan bahkan oleh penjelajah-penjelajah dunia lainnya yang telah ada jauh sebelum masa Degerando—seperti Caius Julius Solinus, Pomponius Mela, Pliny, Borosus, Isodore, Fransiscan Bartholomaeus Anglicus, dan Marco Polo—tentu saja tersebar luas di Eropa terutama di kalangan pejabat pemerintahan yang mau memajukan kejayaan negaranya, para ahli agama yang tertarik melakukan usaha-usaha misionaris, maupun kalangan usahawan yang tertarik akan dunia perdagangan di Timur Jauh dan Timur Tengah. *Gospel*, *Gold and Glory* merupakan satu ungkapan sangat terkenal di kala itu, dan ungkapan ini dapat secara tepat menggambarkan semangat zaman itu.

Penemuan dunia baru di luar Eropa, yang kemudian diikuti oleh upaya penaklukan atau kolonialisasi yang dilakukan bangsa Barat terhadap wilayah-wilayah di sana, mendorong berkembangnya pendanaan besar-besaran pemerintah kolonial terhadap disiplin antropologi untuk melakukan penelitian lapangan secara intensif pada berbagai masyarakat manusia di Asia, Afrika, dan Amerika. Sebagai akibatnya, disiplin antropologi berkembang secara menakjubkan hingga mencapai pucaknya di masa kolonialisme bangsa Eropa. Dengan ini ia lalu berhasil memantapkan dirinya sebagai satu disiplin yang dihargai dan diajarkan di berbagai perguruan tinggi terkemuka di dunia. Saat itulah antropologi dipandang orang sebagai satu disiplin yang akademis sifatnya.

---

2 Untuk uraian tentang organisasi ilmiah di masa awal Republik Perancis, yang melakukan observasi terhadap masyarakat manusia di luar Eropa, dan yang termasyhur dengan nama "Société des Obervateurs de l'Homme", lihat Stocking Jr. (1982: 13-41).

Kita tentu masih ingat bahwa pada masa kolonialisasi Belanda di Nusantara, Christiaan Snouck Hurgronje merupakan ahli yang pendapatnya banyak diminta dan didengar oleh para pembuat kebijakan di dalam pemerintahan Hindia Belanda (Gobee dan Adriaanse [peny.], 1991). Ia merupakan akademisi yang sangat dihormati tidak hanya di negerinya di Belanda, melainkan juga di seluruh dunia. Oleh karena kedekatan historis antropologi dengan kolonialisme itu maka disiplin antropologi acap kali dikecam orang juga sebagai "anak haram" dari kolonialisme—suatu kecaman yang masih menjadi beban historis disiplin ini hingga sekarang.[3]

Berangkat dari keasyikan bangsa Barat untuk memahami dunia yang mereka temukan di luar Eropa dengan latar belakang historis seperti itu, maka disiplin antropologi terbelenggu paling tidak ke dalam dua problema yang saling berkaitan. Pertama, ia harus bisa membebaskan dirinya dari cangkang pemikiran prailmiah yang berasal dari *common sense* masyarakat Eropa terhadap masyarakat di luar Eropa. Kedua, berbagai alasan ekonomis, politis, dan teologis—yang bekerja dalam diri para ahli antropologi klasik untuk memberikan justifikasi dan rasionalisasi terhadap kolonialisasi maupun misionarisasi—sering kali tidak sepenuhnya dapat mereka sadari sehingga berbagai pemahaman yang mereka hasilkan kerap terbelenggu bias-bias pemikiran prailmiah. Kesadaran yang kemudian muncul mengenai kerumitan seperti itu mendorong disiplin antropologi di masa modern menjadi sangat peka akan bahaya etnosentrisme (baca: kecenderungan untuk memandang budaya sendiri sebagai yang terbaik atau paling tinggi nilainya, dan menggunakan standar dan

3 Untuk diskusi tentang disiplin antropologi dan kolonialisme, lihat Asad ([peny.] 1985).

nilai-nilai diri sendiri untuk menilai orang lain). Meskipun begitu, upaya membebaskan diri dari etnosentrisme tidaklah semudah yang dikatakan. Dalam kenyataannya, kebiasaan lama tidak gampang hilang—*old habits die hard*—dan pemikiran-pemikiran dalam disiplin antropologi, termasuk kajian antropologis mengenai religi, belum dapat sepenuhnya melunturkan berbagai genealogi konseptual menyesatkan dari dalam dirinya. Uraian di bawah ini merupakan upaya yang kita coba lakukan untuk mengurai kekusutan itu.

Di dalam tulisan ini, kita akan lebih banyak mendiskusikan kajian ahli antropologi tentang religi di masa modern saat ini karena sudah banyak tulisan yang baik tentang antropologi religi di masa sebelumnya. Bagi para pembaca yang tertarik membaca uraian tentang para ahli antropologi religi klasik dapat berkonsultasi langsung dengan berbagai tulisan tokoh-tokoh seperti J. van Baal (1971) dan Edward Evan Evans-Pritchard (1982).

PEMELUK AGAMA LAIN, SEKULARISME, DAN *AGNOSTIC METHODOLOGY*

Bagi ahli antropologi, religi merupakan satu fenomena budaya. Ia merupakan satu ekspresi mengenai apa yang sekelompok manusia pahami, hayati, dan yakini baik secara tersurat maupun tersirat sebagai sesuatu kenyataan yang paling benar beserta berbagai perilaku berkenaan dengannya, meskipun hal-hal yang dianggap paling benar itu tidak dapat dibuktikan secara empiris. Ia merupakan hasil pemikiran manusia maupun perilaku manusia berkenaan yang kesemuanya dikondisikan oleh konteks budaya

tertentu. Religi dengan demikian dapat dipahami sebagai proyeksi manusia yang dilandaskan pada satu infrastruktur sejarah tertentu di dalam kehidupan sang manusia. Pertanyaan mengenai kebenaran satu religi berada di luar ruang lingkup kajian antropologi. Apabila kebenaran ilahiah (*divine truth*) dari satu religi dipersoalkan dan dipertanyakan, maka meskipun barangkali bisa saja dikatakan sebagai satu pertanyaan yang ilmiah, ia lebih merupakan satu pertanyaan filsafat dan teologi daripada pertanyaan antropologis. Minat ahli antropologi lebih tertuju kepada isi aktual dari satu religi, bukan pada mempersoalkan kebenaran ataupun kesalahannya. Benar atau salahnya satu religi merupakan masalah keyakinan, dan keyakinan merupakan ciri dari pemeluk religi tertentu. Seorang ahli antropologi dalam kehidupan pribadinya bisa saja menyoal pertanyaan itu. Namun ketika hal itu dilakukannya, maka itu lebih merupakan aktivitas pribadinya sebagai pemeluk agama tertentu. Manakala seseorang melakukan aktivitasnya sebagai seorang ahli antropologi, ia harus bisa berperilaku sebagai seorang pengamat yang berada di luar religi itu di satu sisi. Di sisi lain, ia mesti mampu berbaur dan menjadi bagian dari masyarakat terkait karena untuk mendapatkan datanya ia tidak bisa hanya mengandalkan metode observasi tetapi juga harus berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat itu. Meskipun begitu, kebenaran satu agama berada di luar kompetensinya sebagai seorang ahli antropologi. Mencoba melakukan hal itu akan menyebabkan ahli antropologi melakukan apologi terhadap religinya. Apa yang harus lebih dipersoalkannya adalah bagaimana kebenaran ilahiah yang diyakini dan dilakoni seseorang atau sekelompok orang bisa mempunyai dampak terhadap pemikiran dan tindakan mereka.

Perkara yang diuraikan di atas kelihatannya sederhana dan mudah untuk dapat dilaksanakan, namun dalam kenyataannya ia merupakan satu hal yang sangat rumit dan problematis bagi para ahli antropologi yang biasanya meneliti masyarakat di luar kelompok dirinya.

Antropologi, sebagaimana umumnya diketahui, memperoleh reputasi sebagai satu disiplin ilmiah karena metodologi penelitian etnografis yang dikembangkannya sangat berkontribusi dalam membantu orang mengungkap dan memahami sudut pandang masyarakat pribumi yang ditelitinya (*the native's point of view*). Bronislaw Malinowski berkeyakinan bahwa antropologi sebagai disiplin akademis dimulai dengan kegiatan intensif penelitian etnografis yang ia lakukan di Trobriand dalam rangka memahami kebudayaan masyarakat di sana. Malinowski beserta murid-muridnya merasa bahwa diri mereka adalah pendiri dari antropologi sosial.

> "… Malinowski, and many of his students, felt that he was much more than a pioneer in method…. He claimed to be the creator of entirely new academic discipline…. A whole generation of his followers were brought up to believe that social anthropology began in the Trobriand islands in 1914." (Kuper, 1983: 1)

Lebih lanjut, dalam upaya untuk memahami kebudayaan menurut sudut pandang pelaku tempatan dari kebudayaan tertentu, Clifford Geertz—dengan mengembangkan satu konsepsi tentang kebudayaan sebagai satu sistem simbol—berupaya

menggagas dan memantapkan antropologi sebagai satu disiplin yang bersifat interpretatif guna memahami struktur pemaknaan dari satu kebudayaan. Menurut Geertz, kebudayaan manusia bersifat semiotik. Dengan demikian, analisis antropologis terhadap kebudayaan bukanlah sesuatu yang bersifat eksperimental dalam rangka menemukan kaidah-kaidah umum, melainkan sesuatu yang bersifat interpretatif dalam rangka memahami pemaknaan-pemaknaan yang dijalin manusia di dalam kebudayaannya (Geertz, 1973: 5). Dengan metodologi yang dikembangkannya, Geertz memang berhasil membantu kita untuk bisa menangkap dan memahami keunikan-keunikan (*peculiarities*) dari berbagai kebudayaan manusia di muka bumi ini. Namun sayangnya, ia tetap saja mewariskan beberapa persoalan yang tidak sepenuhnya bisa ia tuntaskan. Dalam kerangka pikir semiotik Geertz ini yang sangat ditekankan adalah keunikan budaya setiap kelompok masyarakat. Dan tidaklah mengherankan apabila prinsip relativisme kebudayaan kemudian merupakan satu prinsip yang sangat dipegang teguh oleh para pengikutnya. Kerumitan perkara ini akan kita bahas di bagian akhir dari tulisan ini. Untuk keperluan mempermudah apa yang ingin saya sampaikan di sini, ada baiknya kalau diskusi ini dimulai dengan pembahasan mengenai rasionalitas yang merupakan prinsip yang sangat penting dalam ilmu pengetahuan, termasuk ilmu sosial.

Sebagai anak dari Zaman Pencerahan, antropologi pada awalnya menganut pandangan bahwa rasionalitas merupakan jalan untuk mencapai pengetahuan yang ilmiah sifatnya. Pandangan tentang rasionalitas pada hakikatnya berasal dari pemikiran teologis yang sangat berurat berakar di dalam masyarakat Eropa

di abad sebelumnya, yakni Abad Pertengahan. Dalam pemikiran Abad Pertengahan disimpulkan bahwa apabila Tuhan adalah Yang Maha Sempurna, maka Tuhan juga adalah Yang Maha Penalar. Dan kalau Tuhan adalah Yang Maha Penalar, maka semua hasil ciptaan-Nya, termasuk dunia, mengandung juga nalar-Nya. Nalar diargumentasikan terdapat di dalam pikiran Yang Maha Sempurna, dan oleh karenanya mesti juga terungkap di dalam semua karya-Nya. Oleh karena dunia memiliki nalar, maka manusia mungkin untuk dapat menemukan prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah yang mengatur dunia itu. Hukum-hukum alam diartikan juga sebagai hukum Tuhan. Memahami nalar yang ada di alam semesta berarti juga memahami Penciptanya.[4] Dengan perkataan lain, rasionalitas yang memegang peranan begitu penting dalam ilmu pengetahuan di Abad Pencerahan sesungguhnya berasal dari pemikiran-pemikiran teologis Abad Pertengahan yang anehnya sangat banyak mereka kritisi dan tolak. Perbedaan di antara keduanya hanyalah terletak pada persoalan bahwa dalam pemikiran Abad Pencerahan dunia sudah dipikirkan secara mekanistik, lepas dari kungkungan spiritualitas yang begitu mendominasi cangkang pemikiran Abad Pertengahan.

Di masa modern, cara pandang dari Abad Pencerahan itu bertransformasi menuju kematangannya dengan melihat dunia sebagai sesuatu yang sepenuhnya sekuler atau, dalam istilah Max Weber, *disenchanted world*. Prinsip-prinsip yang ditemukan di alam semesta sepenuhnya dijelaskan secara mekanistik dan positivistik, serta tidak lagi dikaitkan dengan spiritualitas keilahian. Hukum-hukum alam tidak lagi dikaitkan dengan hukum-hukum Tuhan.

4 Untuk uraian lebih rinci tentang perkara ini, lihat Rudyansjah (2011: 12-25).

Kungkungan spiritualitas, yang mungkin terwujud dalam dogma-dogma agama atau bahkan apa-apa yang dapat disebut takhayul, dianggap selaku penghambat manusia menuju kebenaran.

Kebenaran ilmiah adalah pengetahuan yang didapat bukan dari kontemplasi spiritual, bukan juga dari wahyu dari Yang Ilahi, melainkan lebih merupakan pengetahuan yang diperoleh melalui jalan berliku-liku setelah berbagai pengetahuan yang didapatkan dari pengalaman manusia disaring baik kebenaran (verifikasi) maupun kesalahannya (falsifikasi) secara empiris. Dengan kata lain, ia harus dapat dibuktikan benar atau salahnya berdasarkan pancaindra, sebelum pengetahuan itu dapat disebut pengetahuan yang ilmiah dan objektif sifatnya. Selain itu, pengetahuan ilmiah harus juga dapat disusun ke dalam satu kerangka pemikiran yang logis dan rasional, sehingga pengetahuan ilmiah mungkin untuk dikomunikasikan dan dipahami orang lain, agar mereka dapat juga ikut serta memeriksa kebenaran dan kesalahan pengetahuan ilmiah yang telah diperoleh untuk kemudian divalidasi atau pun digugurkan kesahihannya. Dalam konteks pemikiran seperti itu tersirat pengertian bahwa nalar (*reason*) bersifat universal, dan oleh karenanya tidaklah terlalu mengherankan apabila Alasdair MacIntyre dan Peter Winch berupaya mendiskusikan dan mempertanyakan kemungkinan aplikasi rasionalitas yang berasal dari masyarakat Barat sebagai satu prinsip yang bersifat universal untuk menjelaskan dan memahami kepercayaan dan keyakinan atau religi masyarakat lain di luar Eropa (Winch, 1985). Di dalam tulisannya mereka bersandar pada Max Weber untuk menjelaskan perkara itu. Max Weber memang pernah merumuskan bagaimana memperhitungkan hubungan antara pemahaman yang bersifat

interpretatif (*deutend verstehen*) tentang makna perilaku seseorang dengan satu penjelasan yang bersifat kausal (*kausal erklaren*) mengenai apa-apa yang menyebabkan perilaku orang itu (Weber, 1978: 4-26). Berdasarkan uraian dari Weber, baik Winch maupun MacIntyre mengemukakan argumentasi bahwa pemaknaan atau penalaran (*reason*) yang diberikan oleh seorang pemangku kebudayaan tertentu bisa saja berbeda dengan penjelasan yang bersifat kausal yang diperoleh seorang ahli antropologi, seperti Malinowski yang sedang meneliti para pelaku dalam kebudayaan masyarakat di kepulauan Trobriand. Meski dengan adanya perbedaan seperti itu, hal tersebut tidaklah meniadakan keperluan untuk tetap bisa menggapai penjelasan yang bersifat kausal (*kausal erklaren*) mengenai tindakan pelaku atau beberapa orang pelaku di dalam satu kebudayaan yang lain. Tujuan ilmu pengetahuan adalah tetap merumuskan regularitas dari gejala yang diamatinya, termasuk tindakan manusia. Dan oleh karena itu, di dalam perspektif Weberian, seorang ilmuwan tetap harus menjaga keterpaduan di antara kememadaian subjektif (memadai dalam level makna subjektif pelaku atau *subjective adequacy*) dengan kememadaian kausal (*causal adequacy*).

> "A correct causal interpretation of a concrete course of action is arrived at when the overt action and the motives have both been correctly apprehended and at the same time their relation has become meaningfully comprehensible. A correct causal interpretation of typical action means that the process which is claimed to be typical is shown to be both *adequately grasped on the level of meaning* and at the

> same time the interpretation is to some degree *causally adequate*. If adequacy in respect to meaning is lacking, then no matter how high the degree of uniformity and how precisely its probability can be numerically determined, it is still incomprehensible statistical probability… . On the other hand, even the most perfect adequacy on the level of meaning has causal significance from a sociological point of view only insofar as there is some kind of proof for the existence of a probability that action in fact normally takes the course which has been held to be meaningful." (Weber, 1978: 12) [penekanan ditambahkan penulis].

Meskipun Weber sangat menekankan keterpaduan dari kememadaian pemaknaan subjektif pelaku dengan kememadaian kausal, ia tetap meneguhkan bahwa penjelasan kausal merupakan tujuan akhir dari ilmu sosial. Hal inilah yang pada akhirnya mendorong Weber untuk menganut pendapat bahwa *value freedom* merupakan karakter paling utama dari rasionalitas ilmiah.

Tokoh terkemuka lainnya dalam ilmu sosial, Claude Lévi-Strauss, dengan menempuh jalan berbeda sampai pada kesimpulan yang kurang lebih serupa. Menurut Lévi-Strauss, etnografi merupakan cabang dari disiplin antropologi yang berupaya mengobservasi dan menganalisis kelompok manusia, yang dalam rangka tujuan teoretis dan praktis harus berasal dari masyarakat yang berbeda dari masyarakat si peneliti itu sendiri, dan memperlakukan mereka sebagai satu entitas yang bersifat individual. Tujuan etnografi dengan demikian berupaya mencatat setepat mungkin modus-modus kehidupan berbagai

pengelompokan manusia dengan berbagai keunikan budayanya. Sedangkan cabang lainnya dari antropologi, yakni etnologi, berusaha memanfaatkan data-data dari etnografi untuk maksud komparatif dalam rangka menghasilkan berbagai kesimpulan yang sahih secara universal baik dilihat dari sudut pandang diakronis maupun sinkronis (Lévi-Strauss, 1968: 2-3). Etnografi dengan demikian merupakan titik pijakan awal dari setiap ahli antropologi. Ia bukanlah tujuan akhir dari disiplin antropologi. Tujuan akhirnya adalah memperoleh berbagai regularitas atau kaidah-kaidah kehidupan manusia yang berlaku umum. Lévi-Strauss sangat menghargai kontribusi yang diberikan oleh Franz Boas dalam memahami keunikan dan kekhususan kebudayaan masyarakat manusia, yang diperoleh Boas dengan menggunakan metode induktif terhadap pengetahuan konkret mengenai berbagai kelompok sosial yang disituasikan di dalam dimensi ruang dan waktu tertentu. Meskipun rekonstruksi Boas seperti itu mungkin untuk dapat dikatakan berhasil dan dianggap sebagai *true history*, namun rekonstruksi itu masih tetap merupakan sebuah sejarah dari momen yang hanya berlangsung secara singkat—a *history of the fleeting moment*. Hal tersebut bisa terjadi demikian karena masyarakat "primitif" yang dikaji Boas tidak memiliki dokumentasi atau pun pencatatan sejarah yang memungkinkannya menelusuri sejarah dari masyarakat yang sedang menjadi kajiannya. Jalan keluar bagi antropologi sebagai satu disiplin ilmiah yang bertujuan menghasilkan berbagai kesimpulan yang sahih secara universal, baik menurut sudut pandang diakronis maupun sinkronis, adalah dengan berupaya menemukan berbagai regularitas (kaidah-kaidah yang berlaku umum) mengenai struktur tersembunyi (*hidden*

structure) dari pikiran manusia, yang sesungguhnya berasal dari alam bawah sadar namun memiliki kemampuan mengatur pikiran dan perilaku manusia (Lévi-Strauss, 1968: 21). Dengan mengutip pernyataan Marx yang berbunyi "[*m*]*en make their own history, but they do not know that they are making it*", Lévi-Strauss menegaskan bahwa bagian pertama dari pernyataan Marx itu memberikan satu justifikasi bagi disiplin sejarah, sedangkan bagian kedua memberikan satu justifikasi bagi antropologi (Lévi-Strauss, 1968: 23). Menurut Lévi-Strauss, sejarah dan antropologi bersifat komplementer.

> "It would be inaccurate, therefore, to say that on the road toward the understanding of man, which goes from the study of conscious content to that of unconscious forms, the historian and the anthropologist travel in opposite directions. On the contrary, they both go the same way. The fact that their journey together appears to each of them in a different light—to the historian, transition from the explicit to the implicit; to the anthropologist, transition from the particular to the universal—does not in the least alter the identical character of their fundamental approach. They have undertaken the same journey on the same road in the same direction; only their orientation is different. The anthropologist goes forward, seeking to attain, through the conscious, of which he is always aware, more and more of the unconscious; whereas the historian advances, so to speak, backward, keeping his eyes fixed on concrete and specific activities from which he withdraws only to consider them

from a more complete and richer perspective." (Lévi-Strauss, 1968: 24)

Penjelasan ilmiah di dalam disiplin antropologi, menurut Lévi-Strauss, tidaklah mengabaikan dan mengorbankan keunikan dan sekaligus kekayaan kemanusiaan. Keunikan dan kekayaan kebudayaan manusia tetap tercakup dan terpayungi di dalam kaidah-kaidah umum yang dihasilkannya. Keunikan dan kekayaan kebudayaan manusia tetap merupakan titik pijakan awal ahli antropologi di dalam upayanya menghasilkan kaidah-kaidah yang berlaku umum tentang manusia. Kekayaan kemanusiaan, menurut Lévi-Strauss, hanya bisa diperoleh dengan memperhatikan keunikan berbagai kelompok masyarakat manusia yang masing-masing harus dilihat sebagai satu entitas yang individual sifatnya. Cara pandang seperti itu dapat dihasilkan etnografi maupun sejarah. Di dalam dirinya sendiri keunikan tidaklah mungkin dapat menghasilkan generalisasi. Hanya dengan memperbandingkan berbagai perbedaan yang ada di antara berbagai kekayaan kemanusiaan, kita dapat menemukan atribut-atribut kemanusiaan yang kemudian dapat dirumuskan sebagai kaidah-kaidah yang berlaku umum tentang manusia. Dengan demikian penjelasan ilmiah, dalam kerangka pemikiran Lévi-Strauss, tidaklah mencakup pergerakan dari sesuatu yang kompleks menjadi sesuatu yang sederhana, melainkan lebih merupakan perkara pergantian satu kompleksitas yang kurang dapat dipahami dengan satu kompleksitas yang lebih dapat dipahami (Lévi-Strauss, 1968: 248).

Kembali kepada diskusi kita tentang Weber, dengan demikian dapat disimpulkan bahwa meskipun pemaknaan subjektif dari

sudut pandang pelaku perlu untuk senantiasa didapatkan, namun pada akhirnya Weber tetap berpendapat bahwa ketika seorang ilmuwan melakukan aktivitas ilmiahnya, ia tetap harus berpegang teguh pada rasionalitas ilmiah, yakni *value freedom*. Hal itu berarti bahwa manakala seorang ilmuwan melakukan aktivitas ilmiahnya, seperti penelitian tentang masyarakat lain, maka di satu sisi ia harus bisa menanggalkan norma-norma, nilai-nilai, dan kepercayaan-kepercayaan yang berasal dari kebudayaannya, dan di sisi lain, ia juga harus mampu bisa bergaul dan berbaur dengan anggota-anggota masyarakat lain, tanpa harus melibatkan perasaannya (*emotionally detachment*). Pemaknaan-pemaknaan subjektif yang disampaikan orang lain kepada kita sebagai peneliti harus disikapi secara kritis, karena pemaknaan yang disampaikan orang lain, dengan menoleh pada pelajaran yang diberikan Karl Marx, bisa saja bukanlah pemaknaan sesungguhnya dari tindakannya. Orang yang bersangkutan bisa jadi sedang terdistorsi oleh kesadaran palsu (*false consciousness*) yang mengungkung dirinya. Atau, dengan mengingat pelajaran dari Sigmund Freud, pemaknaan subjektif bisa saja sebetulnya hanyalah rasionalisasi yang diberikan seorang individu kepada orang yang mewawancarainya, karena individu yang bersangkutan berupaya menyesuaikan jawabannya dengan pengharapan yang ia tangkap ada dari diri si pewawancaranya. Dengan demikian, pemaknaan subjektif yang diberikannya bukanlah pemaknaan subjektif yang sebenarnya. Oleh karena alasan-alasan itu, maka hanya dengan menempatkan pemaknaan-pemaknaan subjektif ke dalam satu kerangka penjelasan yang lebih luas, eksplanasi ilmiah dapat secara lebih baik dihasilkan. *Value freedom*, dalam hemat Weber, merupakan rasionalitas ilmiah yang

dapat menggawangi diri kita dari berbagai kekeliruan. Hanya melalui cara itulah, objektivitas pengetahuan yang diperoleh seorang peneliti dapat dijaga. Prinsip-prinsip metodologi seperti ini berlaku juga di dalam ranah kajian antropologi mengenai religi. Ketika seorang ahli antropologi meneliti religi masyarakat lain, ia diharapkan mampu menerapkan prinsip *value freedom*. Ia, dengan kata lain, harus mampu memerankan dirinya sebagai seseorang yang agnostik atau tidak peduli atas benar atau salahnya kenyataan tertinggi yang diyakini orang. Sebagai satu cara kerja di lapangan penelitian etnografis, hal itu disebut dengan istilah *agnostic methodology*. Posisi lain yang lebih ekstrem yang lazimnya diperankan para ahli antropologi dalam menjaga jarak antara dirinya dengan masyarakat lain yang ditelitinya adalah apa yang disebut oleh Katherine P. Ewing dengan istilah *anthropological atheism* (Ewing, 1994: 571). Lawan dari prinsip *value freedom* ini (baca: *agnostic methodology* atau *anthropological atheism*) adalah *going native*, yakni satu kondisi di mana seorang peneliti sudah menjadi bagian dari masyarakat yang ditelitinya, dan tidak dapat lagi membedakan dirinya dari mereka. Manakala hal itu terjadi, maka kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan seorang peneliti yang sudah *going native* akan sangat diragukan para akademisi lain sebagai sesuatu yang objektif, karena kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkannya dianggap sudah terdistorsi oleh keterlibatan-keterlibatan emosional dari si peneliti.

GOING NATIVE SEBAGAI CEMOOHAN

Dalam literatur antropologi pada umumnya, "*going native*" merupakan istilah yang digunakan untuk mencemooh para ahli antropologi yang meneliti satu masyarakat yang berbeda dengan diri si penelitinya, namun si peneliti itu kemudian menjadi bagian dari masyarakat pribumi yang ditelitinya dan sudah terlibat secara emosional dengan mereka. Oleh karena kondisi yang tidak lagi bisa berjarak dan dianggap oleh para akademisi lainnya tidak bisa lagi menilai masyarakat yang ditelitinya dengan objektif, para peneliti semacam ini sering kali dicemooh dengan istilah *going native*. Istilah *going native* dengan kandungan pengertian cemoohan seperti itu, menurut hemat saya, sangat erat kaitannya dengan adanya ketimpangan relasi kekuasaan antara masyarakat Barat dengan masyarakat "pribumi" (*native peoples*) di luar Eropa. Ini bertalian dengan apa yang disebut Edward Said "orientalisme", sesuatu yang tak lepas dari satu upaya *positioning* masyarakat Barat, yang menganggap dirinya sudah rasional dan "tercerahkan" (*the Enlightened West*), dihadapkan dengan masyarakat pribumi di luar masyarakat Barat yang "belum rasional dan belum tercerahkan". Atau dengan kata lain, satu upaya mengesensialisasi "siapa kita" dihadapkan dengan "siapa mereka": "kita baik, mereka tidak baik" (Said, 1979; Appadurai, 1998; Rudyansjah, 2009: 256). Dengan bingkai pemahaman bahwa masyarakat Barat lebih unggul dari masyarakat lainnya ini, tidaklah mengherankan apabila peneliti yang berubah menjadi pribumi/*native* dianggap buruk, dan karenanya patut dicela dan dicemooh. Namun sebaliknya, para migran Asia yang mengambil alih kebudayaan

Barat dan menjadikannya bagian dari dirinya disambut dengan sukacita oleh masyarakat Barat, karena hal itu dianggap menjadikan mereka lebih baik. Dan istilah yang kemudian digunakan bukanlah "*going native*", melainkan "asimilasi". Hal ini sangat merefleksikan ketidakseimbangan satu relasi kekuasaan. Berdasarkan latar belakang seperti itu, kita harus bersikap kritis mempertanyakan apakah kata "*native*", seperti dalam istilah "*going native*", merupakan satu kategori analitis yang *legitimate*, ataukah sebenarnya lebih merupakan satu instrumen politis atau satu tindakan hegemonik yang dibentuk oleh parameter-parameter dan stereotip yang bermuasal dari berbagai diskursus yang ada di dalam masyarakat Barat.

Berdasarkan penelitian yang dilakukannya terhadap para orang suci atau wali di dalam masyarakat Pakistan, Ewing berpendapat bahwa godaan untuk *going native* sesungguhnya sangat sering menyerang para ahli antropologi seperti dirinya yang sedang melakukan penelitian etnografis. Namun mereka pada umumnya menolak menjadi *going native*, karena *going native* dianggap sebagai tabu yang tidak boleh dilanggar para ahli antropologi yang sedang melakukan penelitian. Tabu seperti itu memperoleh justifikasi dari dua hal berikut. Pertama, berkaitan dengan pandangan yang bersifat interpretatif bahwa semua pengalaman pada dasarnya dibentuk secara semiotik dan dipadukan secara historis. Dan yang kedua berkaitan dengan adanya agenda berbeda yang dimiliki seorang peneliti dibandingkan masyarakat yang ditelitinya. Kalangan ahli antropologi lebih suka menganut gagasan "menjaga jarak" untuk mempertahankan "perbedaan" dengan masyarakat lain yang ditelitinya, agar dapat memahami masyarakat itu secara

lebih baik dan objektif. Oleh karena itu, para ahli antropologi tidak sudi meleburkan dirinya sepenuhnya ke dalam masyarakat lain yang sedang ditelitinya. Gagasan seperti itu, menurut Ewing, menyebabkan lahirnya jurang epistemologis antara dunia yang sedang ditafsirkan ahli antropologi dengan dunia dari masyarakat yang diteliti. Padahal bagi semua yang pernah melakukan kegiatan penelitian etnografis, pasti mengetahui bahwa tindakan berpartisipasi di dalam satu modus kehidupan sosial akan menarik kita pada akhirnya ke dalam satu dunia yang sama, karena kondisi lapangan tidak hanya memberikan rangsangan bagaimana kita mesti merespons, melainkan juga model-model baru bagaimana kita seharusnya merespons rangsangan-rangsangan itu. Dalam hemat Ewing, perkara ini lebih bermuasal pada penolakan para ahli antropologi untuk mengakui bahwa para pelaku yang sedang ditelitinya mungkin untuk mengetahui suatu kondisi kemanusiaan yang secara pribadi juga bisa sahih (*valid*) bagi para ahli antropologi. Singkatnya, ia lebih bermuasal pada adanya upaya penolakan para ahli untuk mempercayai dunia orang lain yang mereka teliti.

Menurut Ewing, yang tertarik meneliti mimpi dalam masyarakat di Pakistan, ada perbedaan mendasar di antara masyarakat Barat dengan masyarakat Pakistan dalam menyikapi dan merespons arti penting mimpi. Bagi masyarakat Barat, yang banyak terpengaruh pandangan Freud, mimpi lebih dipahami sebagai mekanisme bawah sadar untuk mengontrol dan menaklukkan hal-hal baru yang datang dalam kehidupan seseorang. Para ahli antropologi banyak sekali melaporkan bagaimana mereka sering kali mengalami mimpi ketika menghadapi semacam "*culture shock*" hidup di dalam

masyarakat yang sedang diteliti. Semakin lama semakin sedikit mimpi yang dialami seorang peneliti, seiring kondisi baru dalam masyarakat di mana ia teliti semakin lama semakin terinkorporasi ke dalam dirinya dan menjadi lebih terakrabi. Mimpi bagi orang Barat lebih merupakan urusan pribadi yang tidak dimaksudkan untuk dibagi bersama dengan orang lain. Dalam konteks bagi para ahli antropologi Barat, mimpi dipahami memainkan peranan yang penting dalam proses adaptasi seorang ahli etnografi terhadap situasi lapangan baru yang ia masuki. Mimpi dalam masyarakat Barat dilihat sebagai urusan yang pribadi sifatnya.

Sebaliknya, mimpi dalam masyarakat Pakistan memiliki arti sosial yang penting. Orang Pakistan percaya bahwa guru sufi mereka datang berkomunikasi dengan mereka melalui mimpi. Dengan demikian, mimpi ditanggapi sebagai satu peristiwa yang bersifat komunikatif. Ketika pertama kali meneliti praktik sufisme di kalangan umat Muslim di Pakistan, Ewing menutup jalur komunikasi ini. Para sufi di sana mengatakan kepada Ewing bahwa sufisme tidaklah dapat dipelajari melalui buku-buku. Ia hanya dapat diserap melalui kontak dengan seorang guru spiritual—memercayainya dan berdedikasi kepadanya. Di lapangan penelitian, seorang sufi berkata kepada Ewing bahwa ia akan mendatangi Ewing melalui mimpi. Dan pada malamnya, Ewing memang bermimpi menerima kedatangan sufi itu. Yang lebih mengherankan adalah bahwa ia terbangun dari mimpinya karena satu sensasi yang sangat nyata bahwa ibu jarinya disentuh oleh sufi tersebut. Berangkat dari latar belakang kebudayaan Barat, Ewing merasa malu untuk mengakui hal itu dan berupaya menolaknya sebagai sesuatu yang takhayul. Mengakui hal itu

sebagai satu kebenaran dirasakan Ewing sebagai satu tantangan terhadap identitas dirinya sebagai seorang Barat dan seorang ahli antropologi yang dididik menghindari tabu *going native*. Sebagai seorang ahli antropologi yang mencoba memahami praktik sufisme, Ewing tentu tidak dapat menghindari untuk tidak menceritakan mimpi yang dialaminya. Namun menceritakan mimpi itu tanpa menceritakan kegalauan dirinya dan sumber dari kegalauan itu (yang berasal dari perspektif masyarakat Barat yang menganggap hal itu sebagai takhyul) tentu tidak mungkin, karena justru di aspek itulah mimpi sebenarnya menjadi satu peristiwa komunikatif. Namun menyatakan hal itu berarti menyatakan kekurangan keyakinan atau kepercayaan, dan hal itu mendiskualifikasi diri sendiri sebagai pengikut seorang wali (orang suci). Menolak untuk percaya akan "keyakinan" satu kelompok akan menyebabkan ahli antropologi terperangkap ke dalam apa yang disebut Sigmund Freud dengan istilah "*the uncanny*", yaitu hal-hal yang berasal dari orang lain dianggap sebagai sesuatu yang gaib dan, oleh karenanya, ditolak untuk turut serta membentuk identitas diri seseorang. Yang terjadi adalah upaya membentengi diri kita dari berbagai pengaruh dari orang lain. Dalam konteks penelitian etnografis, konsekuensinya si peneliti tetap menjadi "orang luar" dan tidak mungkin mendapatkan pemahaman dunia dari sudut pandang pelakunya. Kesulitan yang serupa dialami juga oleh Susan Friend Harding ketika meneliti masyarakatnya sendiri. Ia meneliti komunitas Kristen Baptis Fundamental di Lynchburg, Amerika Serikat. Dilihat dari kriteria penelitian etnografis, apa yang dilakukan Harding adalah satu kegagalan total karena ia sama sekali tidak dapat melakukan wawancara yang

hendak dilaksanakannya, baik kepada umat agama ini maupun terutama kepada pendetanya. Mereka tidak pernah memberikan kesempatan kepada Harding untuk mengajukan pertanyaan sesuai dengan rencana wawancara yang disusunnya. Yang terjadi adalah sebaliknya. Pendeta Melvin Campbell, informan kunci dari Harding, selalu berupaya "menyelamatkan" jiwa Harding dari "ketersesatan" menjadi "orang Kristen yang terselamatkan". Kesaksian, bagi pendeta Campbell, berarti dua hal. Pertama merupakan argumentasi yang membawa transformasi "jiwa yang tersesat" menuju ke "jiwa yang terselamatkan". Dan kedua adalah sebagai metode untuk membawa perubahan itu bagi siapa-siapa yang mendengarkan. Kesaksian, dengan demikian, bukanlah sebuah monolog yang membentuk penuturnya sebagai pribadi yang unik secara kultural (baca: Pendeta Campbell), melainkan lebih sebagai dialog yang membentuk kembali pendengarnya (baca: Harding). Sangatlah sulit bagi komunitas ini untuk dapat menerima bahwa Harding dengan intelejensia yang begitu tinggi hanya ingin mengetahui sesuatu tentang agama Kristen Baptis Fundamental. Dalam pandangan mereka, Tuhan bekerja secara misterius dan ada satu misi yang diinginkan-Nya bagi Harding. Dan Harding sedang dalam posisi belum mengetahui misi Tuhan itu.

> "When I went to Lynchburg, I was naïve enough to think I could be detached, that I could participate in the culture I was observing without partaking of it. I could come and stay for months, talk mainly to church people, attempt to 'learn the culture,' ask questions based on respect and knowledge;

> and still remain outside, separate, obscure about what I believed and disbelieved. But there was no such ground. I might think there was, but the church people did not, no matter what I said. It was inconceivable to them that anyone with an appetite for the gospel as great as mine was simply 'gathering information,' was just there 'to write a book.' No, I was searching. *God works in mysterious ways*. In my case, he seemed to be letting me find my way to him through this book I said I was writing about them. Several people told me as much; others just seemed amused when I told them what I was doing and gave me a look that suggested they knew better. My story about what I was doing there, instead of protecting me from 'going native,' located me in their world: I was a lost soul on the brink of salvation. And the Reverend Campbell spoke to me accordingly." (Harding, 2000: 39-40)

Harding tidak mungkin akan dapat memahami kebudayaan umat Kristen Baptis Fundamental ini apabila ia tetap bersikukuh mempertahankan identitasnya sebagai peneliti antropologi dengan berbagai tabu (baca: *going native*) yang tidak boleh dilanggar. Posisi antropologi yang berupaya mempertahankan kenetralan dengan relativisme kebudayaannya tidaklah mungkin akan diterima oleh umat Kristen Baptis Fundamental. Yang ada bagi mereka adalah *believers* atau *non-believers*, tidak ada posisi di tengah-tengah. Hanya dengan menjadi bagian dari proses *conversion*, Harding dapat mengetahui dan memahami kebudayaan umat Kristen Baptis Fundamental dengan berbagai kedalaman seluk-beluknya.

Dengan posisi *agnostic methodology* atau *anthropological atheism*, Harding dan Ewing tidak mungkin bisa memperoleh akses masuk untuk meraih kedalaman kebudayaan masyarakat yang ingin mereka teliti. Kalau begitu persoalannya, bagaimanakah identitas tempatan (*native identity*) harus kita sikapi?

IDENTITAS TEMPATAN SEBAGAI TITIK PIJAKAN ETNOGRAFIS

Di atas kita telah mendiskusikan bagaimana sulitnya—kalau tidak dapat dikatakan tidak mungkin—bagi seorang ahli etnografi untuk mempertahankan posisinya sebagai seorang peneliti yang tidak boleh melanggar prinsip *going native*. Di bagian awal tulisan ini, kita telah mendiskusikan bagaimana istilah *going native* sebetulnya sangat erat berkaitan dengan upaya masyarakat Barat mempertahankan posisi superior mereka di dalam wacana "ilmiah" yang mereka kembangkan. Oleh karena kentalnya ideologi yang bekerja dalam wacana "ilmiah" tentang tabu *going native*, tidaklah masuk akal bagi kita untuk terus mempertahankan prinsip itu. Dalam konteks langsung dari diskusi ini, persoalannya adalah sering kali dipahami bahwa "keyakinan" adalah esensi dari apa yang membedakan seorang ahli antropologi yang seharusnya sekuler dengan penganut keyakinan tertentu yang menjadi subjek kajian si ahli antropologi. Matthew Engelke, misalnya, menegaskan pendapat bahwa problem "keyakinan" merupakan problem menjaga jarak yang tepat dengan kehidupan batiniah masyarakat yang diteliti (Engelke, 2002: 3). Baik Ewing maupun Harding mendemonstrasikan bahwa garis pemisah yang tegas

antara "keyakinan" dengan kondisi menghindari tabu "*going native*" merupakan satu kerumitan yang pelik di dalam kegiatan penelitian etnografis. Dan kerumitan itu lebih bermuasal bukan karena tuntutan teoretis, metodologis, atau pun intelektual, melainkan lebih karena warisan modernitas dari disiplin antropologi: masyarakat Barat yang modern versus masyarakat pribumi yang tradisional.

Masalah "keyakinan" seharusnya dilihat sebagaimana ahli feminisme meneliti kaum perempuan, atau ahli antropologi dari India meneliti masyarakat India. Sama seperti kajian feminisme dan *subaltern studies*, posisi si peneliti yang sama dengan subjek penelitiannya semestinya bisa diterima sebagai satu perspektif etnografis yang berharga. Para akademisi enggan untuk menerima bahwa seorang ahli antropologi, yang meneliti satu kelompok keyakinan yang sama dengan dirinya, mungkin untuk melakukan satu penelitian etnografi yang berharga. Keengganan ini lebih disebabkan oleh satu praduga bahwa si ahli antropologi itu pasti akan terperangkap ke dalam apologi. Ia dicurigai tidak akan mungkin melakukan satu analisis objektif mengenai masyarakat yang ditelitinya. Padahal sebagaimana didiskusikan di atas, justru melalui posisi menjadi bagian dari pribumi (*native*), Harding dan Ewing dapat menggapai kedalaman sosial masyarakat yang ditelitinya secara lebih baik. Dengan menjaga jarak dengan masyarakat yang ditelitinya, ahli antropologi berharap akan dapat memperoleh temuan lapangan yang objektif. Sayangnya, bersikap netral seperti itu sering kali membawa konsekuensi bahwa apa-apa yang mereka dapatkan justru adalah satu gambaran mengenai satu kebudayaan yang berada di luar dimensi ruang dan waktu. Mereka

pada akhirnya cenderung mentotalisasi kebudayaan di luar ruang dan waktu. Atau lawan dari itu adalah satu gambaran kebudayaan dalam bentuk abstrak dan ideal. Dengan begitu, apa yang ahli antropologi itu lakukan adalah mengesensialisasi kebudayaan.

Sebaliknya, hanya dengan memiliki komitmen keyakinan yang sama dengan masyarakat yang diteliti, ahli antropologi akan dapat menangkap kebudayaan masyarakat yang diteliti dalam konteks konkret mereka. Di sini, si ahli antropologi dimungkinkan untuk bisa menangkap kebudayaan itu dalam proses pembentukannya di dalam konteks-konteks konkret yang berbeda. Ia berhasil menangkap proses pembentukan kebudayaan di dalam tindakan, bukan di dalam kategori-kategori ideal dan abstrak yang dalam kenyataan bisa jadi tidak pernah ada. Sama seperti *subaltern studies* yang mampu berkontribusi mendekolonisasi antropologi, maka ahli antropologi dengan identitas tempatan diharapkan juga bisa melakukan misi *the deenlightenment of anthropology*. Atau, singkatnya, antropologi diharapkan bisa menghapus berbagai praduga tentang gambaran manusia yang dilihat harus sama persis dengan gambaran ideal *the enlightened West*.

Dalam konteks inilah kontribusi identitas tempatan harus dilihat. Kita seharusnya bersedia menerima bahwa masyarakat tempatan mungkin untuk mengatakan sesuatu yang bermakna mengenai kehidupan. Mutualitas dan kepercayaan merupakan kunci dari proses ini. Dan hanya dengan itu para ahli antropologi dimungkinkan untuk memperlakukan orang lain secara setara. Ketimbang menggawangi dan melindungi diri kita dari bahaya tabu berbagai sumber pemaknaan orang lain dalam mendefinisikan kehidupan, kita seharusnya bersedia menerima orang lain secara

serius, dan mengizinkan mereka memainkan peranannya di dalam membentuk realitas yang bisa kita hayati bersama sebagai anggota dari satu komunitas kemanusiaan yang global sifatnya. Individualisme dari *the enlightened West* sudah terbukti tidak mampu menjawab persoalan kehidupan manusia. Cara lain untuk menyikapi dan memandang kehidupan adalah ia harus diterima sebagai satu proses pembelajaran yang barangkali ada gunanya. Dalam konteks inilah para ahli antropologi diharapkan bisa melihat misi yang harus diembannya.

REFERENSI

Appadurai, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place", di dalam *Cultural Anthropology* 3: 37-50.

Asad, Talal (peny.). 1985. *Anthropology & the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Engelke, Matthew. 2002. "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'", di dalam *Anthropology Today* 18 (6): 3-8.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 1982. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.

Ewing, Katherine P. 1994. "Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe", di dalam *American Anthropologist* 96 (3): 571-583.

Freud, Sigmund. 1983. *The Interpreation of Dreams*. New York: Penguin Books.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gobée, E. dan C. Adriaanse. (peny.). 1991. *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintahan Hindia Belanda 18-89-1936*. Diterjemahankan oleh Sukarsi. Jakarta: INIS.

Harding, Susan Friend. 2000. "Speaking Is Believing", di dalam *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Howell, Brian. 2007. "The Repugnant Cultural Other Speaks Back", di dalam *Anthropological Theory* 7: 371-39.

Hurgronje, Christiaan Snouck. 1989. *Perayaan Mekah*. Jakarta: INIS.

Kuper, Adam. 1983. *Anthropology and Anthropologist*. London: Routledge & Kegan Paul.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. "History and Dialectic", di dalam *The Savage Mind*. Chicago: the University of Chicago Press.

________ . 1968. "Introduction: History and Anthropology", di dalam *Structural Anthropology*. London: Allen Lane The Penguin Press.

MacIntyre, Alasdair. 1985. "The Idea of a Social Science", di dalam Bryan R. Wilson (peny.), *Rationality*.

Malinowski, Bronislow. 1984. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights: Waveland Press.

________. 1987. *The Sexual Life of Savages*. Boston: Beacon Press.

Rudyansjah, Tony. 2009. *Kekuasaan, Sejarah & Tindakan*. Jakarta: Penerbit Rajawali Pers.

________. 2011. *Alam, Kebudayaan & Yang Ilahi*. Jakarta: Titian Budaya.

Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.

Stocking, George W., Jr. 1982. *Race, Culture, and Evolution*. Chicago: the University of Chicago Press.

van Baal, Jacob. 1971. *Symbols for Communication*. Assen: Van Gorcum & Comp.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society*, volume one, disunting oleh Guenter Roth dan Claus Wittich. Berkeley: The University of California Press.

Wilson, Bryan R. (peny). 1985. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell

Winch, Peter. 1985. "The Idea of a Social Science", di dalam Bryan R. Wilson (peny.), *Rationality*.

2

Anthropometamorphosis: Konseptualisasi atas Materialitas Tubuh dalam Studi Antropologi[1]

MUHAMMAD DAMM

Dalam rentang kurun yang cukup lama, tubuh telah terpinggirkan dan nyaris tak pernah disebut-sebut dalam segala perumusan teori yang ditujukan untuk menjelaskan kondisi manusia. Sebagai objek material yang sekaligus merupakan organisme hidup, tubuh turut terkena imbas dari pemisahan dikotomis antara yang natural dan yang kultural—tubuh ditempatkan sebagai bagian dari alam, dan oleh karenanya berada di luar segala penjelasan tentang keberadaan manusia yang kekhasannya dipandang melampaui apa pun yang natural. Padahal, tubuh yang organis itu pun adalah tubuh yang bertindak—bukan sekadar onggokan, jasad, bangkai. Namun demikian, "tindakan" itu sendiri—ketika dipandang sebagai perilaku yang khas manusia, yang berbeda dari gerak-gerik binatang—senantiasa dipahamkan dan diperlakukan

---

1 Terima kasih saya sampaikan kepada Ismail Fajrie Alatas, untuk masukan dan beberapa referensi yang direkomendasikannya selama penyusunan tulisan ini.

semata-mata sebagai bagian dari yang kultural, yang lebih dekat pada rasionalitas, motif, kehendak, atau apa pun yang teranggap sebagai aspek imaterial manusia. Akibatnya, keterangan-keterangan mengenai "manusia" dan "ke-manusia-an" cenderung mengabaikan signifikansi tubuh. Memang suatu keharusan, bahwa untuk memahami manusia pengenalan kita terhadapnya mesti mampu melampaui kewadakan tubuh biologis. Namun celakanya, respons atas keperluan ini kerap berujung pada penafian bahwa tubuh (biologis) itu pun turut membentuk bangunan pemahaman tentang "manusia"—bukannya dilampaui, ia justru dilupakan.

Dikotomi natural–kultural ini agaknya sejalan dengan perceraian tubuh dan jiwa dalam dualisme Cartesian. Dan kedua-duanya, baik pemisahan tubuh/jiwa maupun natural/kultural, acap kali kita terima begitu saja, meski seringnya secara "diam-diam". Sekalipun tidak menerimanya, hampir selalu kita abai untuk sekadar mempersoalkannya. Padahal para teolog dan filsuf Eropa Abad Pertengahan tidak pernah membicarakan jiwa (*anima*) dan tubuh (*corpus*)—sebagai "komponen" dari seorang pribadi—dalam terang pemahaman dualistik Cartesian (Bynum, 1999). Dengan kata lain, dualisme ini bukanlah hal yang alamiah dan bukan pula satu-satunya—bahkan pada kasus-kasus tertentu, *memang* "bukan"—kerangka pikir yang memadai untuk menjelaskan kondisi-kondisi ke-manusia-an. Teorisasi manusia tidak melulu mesti diawali dengan penceraian tubuh–jiwa, lantas diteruskan dengan keterpakuan pada aspek "jiwa" atau "yang kultural" yang dianggap sebagai *differentia spesifica*-nya. Keterpakuan inilah yang hampir selalu berujung pada identifikasi konsep manusia sebagai yang rasional, sepenuhnya berkesadaran, serta otonom—

berdiri sendirian, terpisah dari semua keberadaan lain di alam semesta. Bukan hanya sejak Sigmund Freud, bahkan semenjak Arthur Schopenhauer "manusia" yang seperti ini sebenarnya sudah menemui penentangan. Pembangkangan mereka dan pembangkangan serupa lainnya memang tak selalu berujung pada eksplorasi mendalam atas tubuh, sebagai lawan—sebagaimana cenderung kita terima begitu saja—dari jiwa. Namun setidaknya, mereka mengingatkan kita bahwa ke-manusia-an menolak untuk dilokalkan pada term-term agung Pencerahan—rasionalitas, kehendak bebas, otonomi ... .

Dan sejak paruh terakhir abad kedua puluh "tubuh" justru menjadi kategori primer di dalam teori-teori sosial dan kebudayaan—tubuh menempati ruang kosong yang dalam masa modern/posmodern telah ditinggalkan oleh kategori-kategori yang sosial, yang kultural, dan yang politis mengenai kondisi manusia (Turner, 1995: 144). Lebih jauh, bersamaan dengan longsornya tema-tema besar seperti "masyarakat" dan "kebudayaan" tubuh pun diposisikan sebagai kategori fundamental yang merangkum keberadaan manusia dalam semua artian dan tingkatannya: kultural, sosial, psikologis, dan biologis (Turner, 1995: 145). Namun demikian, banyak di antara teorisasi sosial dan kebudayaan hanya menempatkan tubuh sebagai lokus bagi struktur atau konsepsi-konsepsi lain yang jauh melampaui tubuh individual. Michel Foucault, misalnya, menempatkan tubuh lebih sebagai simpul dari diskursus-diskursus kekuasaan. Seakan-akan tubuh sekadar lapangan tanding bagi kontestasi wacana—sembari kewadakannya diabaikan, keagenan tubuh *qua* tubuh pun dilucuti. Yang *ada* adalah wacana, sementara tubuh hanya teronggok di sana. Inilah

mengapa, pada kenyataannya cuma biologi yang kemudian dianggap sah sebagai peranti untuk mengakses materialitas tubuh.

Dalam mencermati kecenderungan ini Dominic Montserrat mengungkapkan bahwa banyak perlakuan posmodern terhadap tubuh, khususnya tubuh yang termodifikasi, sebenarnya sama sekali bukan tentang tubuh. Perlakuan posmodern sedikit saja kaitannya dengan kenyataan bahwa kita "mendiami" tubuh yang sesak dengan emosi dan kaya akan pengalaman; tubuh yang ia amati dan teorisasikan adalah tubuh yang melenggang sendiri, terpisah dari orang per orang "penghuni" tubuh tersebut—"[*t*] *hey* [*postmodern treatments*] *have little connection with emotional and experiential reality of inhabiting a body*, *whether changed or unchanged*. *Bodies observed and theorized are bodies cast adrift from their human occupants*" (Montserrat, 2003: 4). Tubuh yang diwariskan oleh Foucault pun lebih menyerupai bundelan diskursus daripada tubuh aktual yang masing-masing dari kita merasainya; yang makan, tidur, sedih, senang, takut, dan seterusnya—tubuh terlebur ke dalam bahasa. Jika genealogi Foucauldian adalah sejarah masa kini, maka ia adalah sejarah masa kininya emosi, sentimen, seksualitas, afeksi, hasrat, dan sebagainya. Ia adalah "penelanjangan" atas kenormalan berbagai hal tadi. Namun tubuh itu sendiri, tubuh yang berdarah–daging, dalam perspektif Foucault, tak *bisa* punya sejarah. Dalam pengertian ini, ia merupakan *das Ding an sich* (benda pada dirinya).

Adapun arah pembicaraan yang berlawanan bersikeras mengonsepsikan tubuh sebagai lokus bagi pengalaman langsung. Fenomenologi Maurice Merleau-Ponty, saya pikir adalah contoh terbaik dari teorisasi jenis ini. Menurut Merleau-Ponty kesadaran

adalah kesadaran yang senantiasa menubuh. Tanpa tubuh, takkan ada apa pun yang kita alami, dan oleh karenanya, takkan ada apa pun untuk disadari. Pengalaman menubuh yang langsung bersinggungan dengan dunia ini merupakan pengalaman yang bukan-kefaktaan (*non-thetic*), praobjektif (*pre-objective*), dan prasadar (*pre-conscious*) (Merleu-Ponty, 2005: 217). Dia bukan pengalaman yang dipikirkan, bukan pengalaman yang diceritakan, namun sekadar dialami pada penggalan kemewaktuan yang hadir saat itu juga. Dengan demikian, satu-satunya akses kita kepada pengalaman langsung akan dunia—dan dunia aktual itu sendiri, yang kini dan di sini—adalah melalui tubuh kita sendiri. Sebaliknya, apa yang dialami oleh—dan bukan sekadar terjadi pada—tubuh hanya bisa diakses oleh satu-satunya orang yang menghuni tubuh tersebut. Posisi pemahaman yang demikian sebenarnya erat kaitannya dengan kecenderungan untuk menolak kategori-kategori abstrak dan bangunan teoretis yang tidak bisa dirasakan secara langsung oleh persepsi, kesadaran, dan keikutsertaan individual. Implikasinya, autentisitas atau "kebenaran akan tubuh" ditempatkan sepenuhnya pada ranah pengalaman langsung (Turner, 1995: 144) yang mendahului segala konsepsi dan pemahaman reflektif akan kemenubuhan.

Tubuh yang dikonstruksi dengan pengalaman-pengalaman langsung yang "unik" ini pada akhirnya menjadi tubuh yang pejal—tubuh seolah-olah entitas yang bulat dan utuh; yang terfragmen adalah dunia yang dipersepsinya. Konstruksi kemenubuhan semacam ini akan memunculkan kesulitan, bahkan kemustahilan, untuk membedakan mana yang merupakan pengalaman dan mana yang merupakan tubuh itu sendiri.

Dengannya, kita hanya bisa mencari tahu dan memahami apa yang dialami oleh tubuh. Ini seperti kembali kepada David Hume, bahwa diri—yang menubuh—adalah sebundel persepsi; meski berbeda dengan Hume, bagi fenomenologi pengalaman perseptual tersebut tidaklah atomistik. Dan karena tubuh hanya eksis ketika kita mengalami, maka secara paradoksal, konsepsi ini justru hanya memungkinkan kita untuk mengakses pengalaman langsung akan dunia luar (dan ini artinya, mengakses segala yang bukan tubuh), namun tak memungkinkan akses ke pemahaman akan tubuh itu sendiri. Setidaknya, tawaran yang paling jauh darinya adalah identifikasi tubuh sebagai aktualitas dunia luar, yang berarti meleburkan tubuh ke dalam pengalaman aktual. Sehingga pada titik ini kita melihat, Merleau-Ponty sebenarnya hanya meneguhkan kembali tabiat fenomenologi dalam melakukan *epoche*: tubuh dan dunia objektif eksternal ia masukkan ke dalam tanda kurung (*bracketting*), sehingga hanya menyisakan pengalaman. Dengan kata lain, dalam fenomenologi kemenubuhan Merleau-Ponty tubuh justru menjadi term terpenting tapi tak benar-benar dibicarakan.

Dalam situasi inilah kita dihadapkan pada satu persoalan mendasar yang senantiasa menjadi ganjalan setiap kali hendak mengonsepsikan tubuh. Di satu sisi, meleburkan tubuh ke dalam bahasa dan meletakkannya sebagai simpul dari diskursus-diskursus kekuasaan pada akhirnya hanya menyisakan diskursus itu sendiri—tubuh lantas terlontar dari inti pembicaraan. Di sisi lain, mendudukkan tubuh sebagai lokus bagi pengalaman langsung membawa kita pada penafian akan proses historis serta realitas sosial dan kultural yang sebenarnya turut memberi bentuk

pada tubuh itu sendiri—oleh karenanya, tubuh pun tak bisa dikonsepsikan. Pertanyaan yang kemudian muncul sebenarnya sederhana: ke manakah "tubuh" itu? Bagaimana kita mesti menangkap materialitas "tubuh" dalam setiap ikhtiar untuk memahami "manusia"?

Dalam pengantar yang ditulisnya untuk buku *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*, Montserrat (2003: 1) menyatakan,

> "[R]ecent studies on the ancient body are withdrawing from the idea of 'the body' as an undifferentiated, nomothetic category (as 'women' were considered) and are beginning to examine the diversity and complexity of attitudes, practices and contexts. Concentrating on ideas surrounding change, modification and transition seemed to be an interesting way of exploring the plurality of the ancient body."

Pernyataan tersebut menarik, karena mengisyaratkan peluang untuk mencerap tubuh bukan sebagai sebuah konsep abstrak yang universal dan total, melainkan tubuh yang riil dan plural, namun pluralitasnya bukan turunan dari keberagaman wacana yang berkisar di sekitar tubuh. Dalam hal ini, yang mula-mula menjadi persoalan bukanlah bagaimana pluralitas itu mungkin? Bukan pula apa sajakah yang memengaruhi pluralitas tubuh tersebut? Melainkan, bagaimanakah kita mesti mengeksplorasi pluralitas tersebut, tanpa melunturkan keberadaan tubuh pada keterangan-keterangan yang kita susun? Atau dengan kata lain, dengan cara

apa kita mesti menyelidikinya, sambil tetap memelihara afirmasi atas materialitas tubuh?

Untuk keperluan tersebut Monserrat menawarkan pemusatan perhatian pada perubahan, modifikasi, dan transisi tubuh. Konsentrasi ini sebenarnya tidak sekadar berguna untuk menjelajahi pluralitas tubuh di masa lampau, sebagaimana diungkapkan oleh Montserrat, atau tubuh pada umumnya. Lebih dari itu, bagi saya sendiri tawaran tersebut menyediakan peluang untuk melakukan penyelidikan atas tubuh tanpa melontarkannya dari inti pembicaraan atau menyisakannya sebagai “misteri”. Konsistensi dalam menempatkan tubuh sebagai tema sentral inilah yang menurut saya menjadi persoalan utamanya. Dan konsistensi di sini bukanlah persoalan etis, melainkan epistemologis; bukan prasyarat, melainkan implikasi. Dalam artian, ketika kita telah memperoleh aparatus atau prosedur yang tepat untuk mengakses tubuh, maka dengan sendiri konsistensi akan mengiringi; yang berarti, prosedur yang kita jalani takkan—tanpa kita sadari—perlahan-lahan meminggirkan tubuh itu sendiri dari pusat pembahasan.

Berangkat dari persoalan mendasar di atas, dalam tulisan ini bukan keberagaman konsepsi mengenai tubuh yang berbeda dari satu budaya ke budaya lain, yang hendak saya diskusikan. Bahwa tubuh senantiasa berubah—bisa dalam artian berubah, bisa juga dalam artian dimodifikasi—dan tak pernah tinggal tetap, lantas menjadi titik berangkat sekaligus muara bagi diskusi di dalam tulisan ini. Dengan kata lain yang hendak saya usulkan adalah, dalam mengkaji atau mempelajari tubuh, konsentrasi pada perubahan, modifikasi, atau transisi tubuh—mengutip John

Bulwer, Montserrat menyebutnya sebagai *anthropometamorphosis*—memberikan peluang untuk senantiasa mendeteksi materialitas tubuh di dalam setiap penyelidikan yang kita lakukan. Pertanyaannya bukanlah, struktur atau nilai-nilai apa yang ada di belakang perubahan atau modifikasi tersebut? Bukan apa yang membuat perubahan atau modifikasi tertentu dalam suatu kebudayaan mungkin? Bukan pula apa yang membuat perubahan atau modifikasi itu masuk akal? Melainkan, dalam perubahan atau modifikasinya, apa yang terjadi pada tubuh? Pertanyaan terakhir inilah, saya pikir, yang akan menuntun penyelidikan tentang tubuh untuk tetap memelihara keberadaan tubuh di dalam teorisasinya. Kini kita akan mendiskusikan bagaimana hal itu mungkin.

ANTHROPOMETAMORPHOSIS

Bukannya tinggal tetap sebagai bagian dari alam, tubuh pun turut terlibat dalam dinamika dari yang sosial. Perubahan pada tubuh, baik karena pertumbuhannya atau karena modifikasi terhadapnya, senantiasa beriringan dengan praktik sosial yang diberlakukan pada seseorang. Hal ini biasa terlihat pada perubahan status yang melekati seorang individu—misalnya, dari yang tadinya anak sekolah, menjadi mahasiswa, kemudian pekerja kantor. Penempatan individu-individu ke dalam tatanan sosial, yang terjadi melalui pelekatan hal-hal yang sifatnya simbolik, tentu saja membawa serta "penyesuaian" berkenaan dengan peran dan fungsi individu tersebut dalam kehidupan sosialnya. Dengan demikian, seiring dengan perubahan tubuh pula, koreksi dari yang sosial atas individu bekerja, yakni setiap kali ditemui kesenjangan atau

ketidaksesuaian antara "tubuh" dan peran sosialnya. Misalnya, pengangguran senantiasa dianggap sebagai persoalan sosial yang mesti diselesaikan.

Berbeda dengan masyarakat kompleks yang pembagian kerjanya sudah sedemikian beragam, pada masyarakat yang lebih sederhana yang berproduksi terutama bukan untuk pertukaran, praktik sosial semacam ini—penempatan tubuh-tubuh pada tatanan yang ada—pertama-tama tidaklah tertandai dengan pelekatan-pelekatan simbolik, melainkan dengan modifikasi langsung pada tubuh anggota-anggotanya, entah dengan lukis badan, tato, atau tatanan rambut dan yang semacamnya. Dalam kaitannya dengan hal ini, Turner (1995: 146–147) menyatakan bahwa perubahan tubuh individual secara langsung berkaitan dengan artikulasi relasi sosial, di mana perubahan terkait ketubuhan tersebut nampaknya dapat dipandang sebagai landasan alamiah, bahkan penyebab, bagi artikulasi-artikulasi relasi sosial—"*individual bodily changes* [...] *correspond directly to the main articulations of social relations* [...], *the former may easily come to be seen as the natural ground*, *and even the causes*, *of the latter*." Dengan kata lain, dalam menata dan menempatkan tubuh-tubuh ke dalam dunia sosial, artikulasi yang terjadi sebenarnya memiliki landasan yang sifatnya bukan melulu ideologis—tertentukan oleh nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku di dalam suatu masyarakat. Hal ini karena perubahan tubuh, yang cenderung kita anggap sebagai bagian dari mekanisme dunia natural, pun menentukan artikulasi tersebut. Bukan hanya artikulasi sosial turut mengubah atau memberi bentuk pada tubuh, namun juga sebaliknya, perubahan pada tubuh pun turut menentukan artikulasi sosial yang bekerja.

Yang menarik dalam keterangan ini adalah adanya kesinambungan (*continuum*) antara yang natural dan yang sosial. Tubuh bukan semata-mata bagian dari yang natural. Ia pun signifikan bagi artikulasi relasi sosial, sehingga yang sosial itu tidak bisa diangkat begitu saja dan dipisahkan dari keberadaan tubuh-tubuh individual. Lebih jauh, dengan merujuk pada White (1992), Turner (1995: 148) menyatakan bahwa "*these means of stylized presentation and representations of the human body implicitly constitute media through which physical bodies and their animal life are appropriated and transformed into social beings with collectively recognized identities, the prerequisite of any culturally patterned social life*." Dengan kata lain, dalam kehidupan sosialnya tubuh bukan hanya diidentifikasi perubahannya—yakni pertumbuhan biologisnya—melainkan juga *dimodifikasi*. Secara ontologis, modifikasi ini memindahkan tubuh dari "kealamiahannya" sehingga menjadi makhluk sosial. Tanpa pemindahan tersebut kehidupan sosial dari tubuh, bahkan kehidupan sosial itu sendiri, tidaklah dimungkinkan. Melalui modifikasi semacam ini pula dimungkinkan bagi tiap-tiap orang untuk memperoleh identitasnya, yaitu identitas dalam pengertian posisi-identitas (*identity-position*). Pada masyarakat yang relatif sederhana, modifikasi langsung terhadap tubuh atau bagian-bagian tubuh menandai posisinya dalam jejaring relasi sosial; sekaligus, ia pun menjadi sarana untuk memproduksi dan mereproduksi yang sosial. Namun demikian, pada masyarakat yang relatif kompleks sekalipun hal semacam ini bukannya hilang begitu saja. Setidaknya kita dapat mencermatinya, misalnya, dari keberagaman cara berpakaian yang disesuaikan dengan status sosial seseorang. Hal ini menunjukkan bahwa

penandaan relasi sosial terejawantahkan pada cara menampilkan tubuh-tubuh dalam kehidupan sehari-hari.

Apropriasi dan transformasi tubuh, dengan demikian, menjaga agar suatu masyarakat bisa tetap ada, yaitu dengan mereproduksi ikatan-ikatan sosial dalam masyarakat tersebut. Bahkan di dalam kematian pun apropriasi tetap dilakukan, yaitu melalui upacara dan ritual pemakaman. Dalam praktik sosial ini jenazah tentu saja memainkan peranan penting. Dan hal ini erat pula kaitannya dengan simbolisme tubuh (Huntington dan Metcalf, 1979: 54), di mana jenazah dijadikan medium untuk menyampaikan pesan-pesan tertentu. Bagaimana ia ditampilkan di dalam sebuah upacara merupakan metafora untuk "mengajarkan" nilai-nilai tertentu yang diterima dan dihidupi oleh suatu masyarakat. Namun terlepas dari penjelasan fungsionalis tersebut, kita dapat melihat bahwa di dalam kematian, untuk sekali lagi tubuh mengalami perubahan. Akan tetapi, tidak lantas tubuh (yang kini telah menjadi "jenazah") itu serta-merta "kembali" menjadi sesuatu yang natural, karena untuk beberapa waktu (setidaknya selama upacara pemakaman) tubuh itu masih memiliki "kehidupan" sosialnya.

Kematian tidak serta-merta menceraikan tubuh dari referen sosialnya, apalagi jika tubuh—di samping jiwa—dianggap juga sebagai komponen yang turut membentuk pribadi seseorang. Clark (2003) menunjukkan bahwa bagi umat Kristen Eropa pada abad ke-4 manusia merupakan perpaduan antara jiwa dan tubuh, di mana tubuh bukan semata-mata "wadah" bagi jiwa yang tengah bermukim di bumi, yang patut dibuang begitu saja setelah jiwa itu dijemput ajal. Oleh karena itu, dalam suatu upacara atau ritual pemakaman, masyarakat yang tengah melaksanakannya

cenderung memahami apa yang sedang mereka lakukan sebagai aktivitas *mengantar* seseorang ke tempat peristirahatannya yang paripurna. Di dalam sebuah upacara pemakaman, jenazah sebenarnya tidak sedang diperlakukan semata-mata sebagai media komunikasi. Orang-orang yang tengah melaksanakan upacara itu bukan sedang memperlakukan jasad seseorang laksana kulit kayu yang digurati dengan pesan-pesan dan nilai-nilai moral, meskipun aktivitas transfer nilai biasanya tetap dapat kita temukan dalam berbagai ritual atau upacara kematian. Kalaupun dalam prosesi tersebut ada reproduksi nilai-nilai dan norma-norma, hal itu tidak membatalkan "kehadiran" si mati yang kali ini diwakili oleh jasadnya. Itulah sebabnya, jasad yang digotong ke liang kuburnya itu bukannya sedang dicampakkan ke tempat pembuangan, melainkan diantarkan ke tempat peristirahatan. Biasanya, baru setelah prosesi selesai dilaksanakan, seorang yang mati tadi tak *hadir* lagi di tengah-tengah masyarakatnya. Ini berarti, kematian sekalipun tidak serta-merta melucuti tubuh dari kesosialannya dan mengembalikannya ke rahim yang natural—dibutuhkan praktik sosial tersendiri untuk melaksanakan pengembalian tersebut, praktik sosial untuk mengonversi tubuh menjadi bagian dari alam.

Pada kenyataannya, modifikasi tubuh bukan hanya mengubah tampilan tubuh atau tubuh itu sendiri. Melalui modifikasi tubuh, diri seseorang pun mengalami transformasi. Dalam penelitiannya, Asad (1993) mendapati bahwa di lingkungan biara Kristen, terutama pada Abad Pertengahan, praktik disiplin yang ditujukan untuk mengatur apa pun yang dilakukan oleh para biarawan supaya sesuai dengan kehendak Tuhan bukan sekadar praktik untuk mengelola tubuh dan perilaku, melainkan erat kaitannya

dengan "olah jiwa" (*spiritual craft*). Disiplin ini dijalankan terutama melalui berbagai macam peribadatan yang dilaksanakan menurut pengaturan waktu yang ketat dalam sehari semalam. Demikian halnya dalam penyelenggaraan kebaktian (liturgi) yang diatur dalam sebuah pedoman yang ditulis oleh St. Benediktus, yang dinamakan *Rule*. Di dalam *Rule*, kita dapati keterangan bahwa pelaksanaan liturgi yang baik bukan sekadar berkenaan dengan aktivitas kebiaraan, melainkan juga menjadi wahana bagi para biarawan untuk mengolah spiritualitas mereka. '*It* [*liturgy*] *is also listed as one of the* "*instruments*" *of the monk's* "*spiritual craft*" *and is thus integral to the idea of discipline*' (Asad, 1993: 136–137). Kendati praktik ini erat kaitannya dengan disiplin tubuh, namun pengaruhnya tidak hanya sebatas pada tubuh, melainkan juga pada pengelolaan jiwa. Dengan demikian, upaya mengubah dan mentransformasikan tubuh melalui disiplin tidak bertujuan menjadikan tubuh itu medium untuk melekatkan nilai-nilai moral dan kebenaran—karena pendisiplinan tubuh sekaligus merupakan proses transformasi diri. Asad (1993: 138) lantas menyatakan, "*discipline gesture is thus not merely a technique of the body varying from one culture or historical period to another, it is also the proper organization of the soul—of understanding and feeling, desire and will.*"

Praktik disiplin di lingkungan biara tersebut memperlihatkan kepada kita adanya kesinambungan antara tubuh (materi) dan jiwa (imateri). Bisa dikatakan bahwa perlakuan atas tubuh diarahkan kepada tujuan yang melampaui tubuh itu sendiri, namun bukan dalam artian menempatkan tubuh sebagai simpul beroperasinya diskursus, melainkan menempatkannya sebagai kelanjutan

dari jiwa dan bagian integral dari konsep "manusia". Hal ini berdampak pada pandangan bahwa tubuh, meskipun penuh nafsu dan dosa, bukanlah sesuatu yang harus ditolak mentah-mentah dan ditinggalkan atau diingkari. Dengan kata lain, upaya untuk mencapai penyempurnaan spiritual tidak dilakukan dengan penyangkalan atas tubuh. Justru, sebagaimana penyataan Bynum (1999: 251), "*the attitudes and practices of religious specialists in the Middle Ages, and the reverence they won from a wide spectrum of the population, assumed the flesh to be the instrument of salvation*." Tubuh bukanlah penghalang bagi jiwa untuk mencapai kesejatiannya (meskipun potensi tersebut ada), melainkan justru sarana pembebasan. Oleh karena itu, upaya untuk mereformasi jiwa, mengembalikannya kepada keadaan asali yang luhur dan suci, tidak perlu dilihat sebagai tindak pengingkaran atas tubuh, meskipun reformasi ini melibatkan penghapusan hasrat-hasrat yang penuh dosa (Asad, 1993: 140).

Asad (1993: 140) mengungkapkan bahwa yang perlu diupayakan bukanlah menyangkal tubuh, karena "*the program* [*of reformation of the soul*] *always calls for the disciplined construction of virtuous desire*." Memang benar, sebagaimana yang dinyatakan oleh Clark (2003: 108), bahwa tujuan menjalani kehidupan asketis adalah untuk mentransformasi tubuh supaya bisa menundukkan hasrat dan dorongan seksual yang menjauhkan manusia dari kehendak Tuhan. Akan tetapi, penundukan tersebut justru dilakukan dengan mengelola hasrat yang ada, bukan menafikannya. Apa yang dipraktikkan di dalam biara bertujuan untuk mentransformasikan hasrat indrawi (*sensual desire*), yaitu hasrat seseorang terhadap sesamanya, menjadi hasrat ilahiah (*desire for God*)—transformasi

ini membutuhkan perubahan kondisi biarawan sebagai pecinta, dari yang semula di atas atau setara dengan orang yang dicintai, menjadi hamba dari Tuhan yang Maha Kasih (Asad, 1993: 145).

Dalam kerangka pandang Nietzschean, yang perlu kita lakukan untuk mentransformasi diri, dengan demikian, bukanlah menyangkal hasrat dan dorongan yang kita punya, melainkan melakukan pembalikan atau transvaluasi terhadapnya. Dari pemaparan Asad kita dapati bahwa hal yang serupa juga dilakukan di dalam biara. Adalah Bernard of Clairvaux yang menggagas praktik transformatif semacam ini. Pada masanya, gereja tidak hanya merekrut anak-anak untuk dididik di jalan Tuhan melalui praktik-praktik pendisiplinan di dalam biara. Sebagian orang dewasa, terutama yang berlatar belakang bangsawan dan ksatria, juga menjalani praktik yang sama. Berbeda dengan anak-anak, orang-orang dewasa ini sudah merasai dan cukup akrab dengan urusan-urusan duniawi, termasuk urusan-urusan yang berkenaan dengan hasrat, apalagi hasrat seksual. Bukan hanya sulit, namun juga tidak konstruktif, jika hasrat-hasrat tersebut sekadar dinafikan, karena pada orang dewasa ingatan akan hasrat-hasrat tersebut sudah terbentuk dan menjadi bagian dari dirinya. Oleh karena itu, yang coba dilakukan oleh Bernard of Clairvaux adalah melatih murid-murid biarawannya supaya bisa memandang dan mengingat hasrat mereka dengan jalan yang sesuai dengan yang dikehendaki Tuhan. "*His way* [*Bernard of Clairvaux's*] *of talking and questioning took the form of a particular genre* (*authoritative preaching*) *with a distinctive content* (*figurative biblical discourse*), *through which a collaborative attempt was made to fit memories of the past to programmatic demands of the present*" (Asad, 1993: 145).

Untuk memahami hal ini, ada baiknya kita menilik sejenak konsepsi mengenai ingatan (*memory*) dalam psikoanalisis Lacan. Di dalam fenomenologi Husserl, mengingat berarti menghadirkan kembali masa lalu secara langsung pada masa kini. Akan tetapi, seturut psikoanalisis Lacan penghadiran kembali masa lalu ini tidaklah terjadi secara langsung, melainkan diperantarai oleh bahasa. Kita mengingat masa lalu dan menceritakannya kembali (bahkan jika menceritakannya sekadar pada diri sendiri) dengan khazanah bahasa yang kita miliki saat ini. Saya mengingat dan memahami masa kecil saya dengan memanfaatkan fasilitas bahasa (atau lebih luas lagi, yang Simbolik) saya saat ini. Dengan demikian, masa lalu bukan sekadar masa yang sudah lewat dan sudah tertinggal di belakang, karena setiap kali mengingatnya kita pun *merekonstruksinya*, melakukan perangkaian ulang terhadapnya. Dengan kata lain, masa lalu yang tengah kita kenang bukan sekadar masa lalu yang dihadirkan kembali, melainkan yang sudah termodifikasi oleh fasilitas Simbolik kita saat ini. Hal semacam ini pula yang terjadi pada biarawan-biarawan yang tengah berusaha mentransformasikan hasratnya tersebut. Oleh karena itu, khotbah-khotbah keagamaan, doa-doa, maupun kalimat-kalimat dari teks-teks suci keagamaan memainkan peranan yang signifikan di dalam praktik ini. Seseorang yang fasilitas kebahasaannya sudah disesaki dengan kalimat-kalimat iman akan bisa merekonstruksi masa lalunya dengan jalan yang sesuai dengan iman tersebut. Dan dengan demikian, hasrat-hasratnya pun akan terhadirkan secara baru, yakni dalam cara yang dikehendaki Tuhan. Akan tetapi, satu hal perlu dicermati, bahwa praktik di dalam biara beserta rangkaian ritual, kebaktian, serta doa-doanya, bukan sekadar

pengungkapan-pengungkapan simbolis, melainkan praktik-praktik yang menubuh karena dijalankan sebagai bagian dari kedisiplinan. Maka, praktik ini bukan hanya mentransformasi pengetahuan, cara pandang, dan pemaknaan orang terhadap diri dan tubuhnya, melainkan juga mentransformasi diri dan tubuh itu sendiri.

Sejauh ini kita melihat bahwa tindakan mengakibatkan perubahan, modifikasi, atau transformasi, pada diri sekaligus tubuh seseorang—dalam hal ini, bukan sekadar pemaknaannya yang berubah, melainkan status ontologisnya. Hal ini dapat pula kita lihat pada kasus yang dicontohkan oleh Bashir (2006: 252). Menurutnya, kanibalisme bukan hanya berdampak pada tubuh korbannya, tetapi juga pada tubuh-tubuh para pelakunya, karena begitu kanibalisme dipraktikkan, mereka tertandai melalui tindakan mengonsumsi daging manusia. Bashir mencontohkannya dengan kasus kanibalisme yang dipraktikkan oleh tentara Qizilbash pada masa Dinasti Safawi (*Savafid*) di bawah pemerintahan Shah Isma'il. Dalam contoh tersebut, perubahan tubuh yang terjadi bukan sekadar perubahan dari tubuh manusia biasa menjadi tubuh kanibal. Hal ini karena kanibalisme bukanlah praktik kebudayaan yang sudah rutin dan wajar dilakukan oleh masyarakat pada masa Dinasti Safawi. Kanibalisme ini terkait dengan perintah Shah Isma'il kepada bala tentaranya untuk memakan bangkai salah seorang musuhnya. Oleh karena itu, mudah dipahami bahwa hal tersebut dilakukan untuk menunjukkan kesetiaan pasukan Qizilbash kepada rajanya, sehingga sangat kental dengan dimensi politik.

Dalam upaya memahami insiden itu Bashir mengaitkannya dengan praktik keagamaan dan pandangan ideologis yang berlaku

pada masanya. Sebagai orang-orang yang mengikuti jalan sufistik dalam beragama, para anggota Qizilbash terikat pada otoritas guru atau tuan mereka dan memiliki kewajiban untuk melayani. Keterikatan antara guru dan murid atau pengikut ini biasanya ditandai dengan inisiasi fisik, seperti yang tergambar pada ritual *chub-i tariq*. Di dalam ritual tersebut seorang *khalifa* (wakil penguasa) menunjukkan cinta kepada para pengikutnya dengan mencambukkan sebatang tongkat kayu pada tubuh mereka. Sebaliknya, tubuh-tubuh yang dicambuk itu pun, melalui ritual tersebut menunjukkan penerimaan mereka atas cinta *khalifa* sekaligus kesetiaan kepadanya. Apa yang terjadi pada tubuh Qizilbash dalam praktik kanibalisme mereka, paralel dengan apa yang terjadi pada tubuh para peserta ritual *chub-i tariq* (Bashir, 2006: 252). Bahkan bukan hanya mengokohkan ikatan antara Shah Isma'il dan Qizilbash, kanibalisme itu pun mengubah Qizilbash menjadi satu tubuh sosial yang terikat pada tuannya sebagai satu komunitas (Bashir, 2006: 253). Lebih jauh, Bashir (2006: 255–256) menjelaskan:

> "The dual functions of the Safavid monarchs as guides and kings, and that of the Qizilbash as devotees and soldiers, required that their actions and practices be delineated more sharply than the behaviors of the members of other Sufi orders. In a mainstream order, a disciple could break from a master based on personal or ideological grounds. [...] But all this was different when a devotee was also to be a soldier. The Qizilbash's exclusive loyalty to the Safavids had to be

> certified emphatically, and desertion or multiple affiliations amounted to treason."

Dalam konteks Qizilbash dan Shah Isma'il, kanibalisme menjadi inisiasi fisik yang lebih kuat untuk meneguhkan kesetiaan tentara Qizilbash. Melalui kanibalismenya, tubuh anggota-anggota Qizilbash tidak hanya bertransformasi menjadi satu tubuh sosial, melainkan terikat lebih erat dengan turut campurnya yang politis ke dalam proses transformasi tubuh mereka. Perubahan tubuh ini bukan hanya dimungkinkan karena tuntutan keagamaan, melainkan juga karena tuntutan politik. Namun demikian, dalam konteks penyelidikan atas tubuh, yang menjadi soal bukanlah diskursus keagamaan atau diskursus politik apa yang ada di balik transformasinya. Melainkan yang menjadi soal adalah, apa yang terjadi pada tubuh-tubuh itu dalam kaitannya dengan beragam diskursus tersebut? Konsentrasi ini pula yang kita lihat pada penjelasan Bashir atas praktik kanibalisme Qizilbash. Di satu sisi, kanibalisme dan transformasi tubuh yang diakibatkannya Bashir tempatkan bukan sebagai penanda dari suatu struktur atau diskursus tertentu. Sehingga di sisi lain, kondisi-kondisi keagamaan dan politik semasa pemerintahan Shah Isma'il ia tempatkan sebagai instrumen untuk mendeteksi transformasi yang terjadi pada tubuh Qizilbash.

POSTSCRIPT

Dalam upayanya menjelaskan perbedaan fundamental antara cara pandang modern dan pramodern mengenai hidup dan mati,

Bauman (2005) membuat perbandingan antara alam pikir Kristen Abad Pertengahan yang memberi penekanan pada kematian, di satu sisi, dan alam pikir modern yang memberi penekanan pada kehidupan, di sisi lain. Dalam analisisnya Bauman (2005: 218) menyatakan, "*as it were, through the two millennia of Christian Europe, the ruling religion built its rule precisely on the universal fear of death.* [...] *To secure the Church's rule over the earthly world, the eternal soul had to be made more important than the mortal flesh—and so death more important than life.*" Barangkali ada benarnya bahwa bagi para teolog Kristen Abad Pertengahan kematian merupakan momen penting yang mesti direnungkan setiap saat, sehingga mereka mengajarkan *memento mori*—senantiasa mengingat mati—kepada para pengikutnya. Namun jika dicermati, penjelasan Bauman ini justru mencirikan cara pandang Kristen sebagai cara pandang dualistik, yang memisahkan secara tegas antara tubuh dan jiwa. Sehingga tak mengherankan jika kemudian penjelasannya berlanjut menjadi, "*throughout that long stretch of history, the temporal, mortal body was experienced as a prison of the spirit, to be treated as prisons are and should be: with disgust, hatred and contempt*" (Bauman, 2005: 218). Dari keterangan tersebut kita melihat adanya sebentuk anakronisme dalam penjelasan Bauman, di mana dualisme Cartesian ia gunakan untuk membaca alam pikiran Abad Pertengahan guna menjadikannya "masuk akal". Seakan-akan dalam pandangan Kristen intisari manusia ada pada jiwanya, sementara tubuh seolah-olah sekadar pakaian yang tinggal dikenakan dan ditanggalkan jika waktunya telah tiba.

Padahal sebagaimana telah ditunjukkan oleh Bynum (1999: 250), "*even when discussing soul* (*anima*) *and body* (*corpus*) *as*

components of person, medieval theologians and philosophers did not discuss anything at all like the Cartesian mind/body problem." Para teolog dan filsuf Abad Pertengahan "tidak memahami" pemisahan substantif tubuh dan jiwa ala Descartes, karena mereka memandang manusia sebagai perpaduan antara tubuh dan jiwa (Bynum, 1999: 255; Clark, 2003: 111). Terlebih, karena di dalam ajaran Kristen sendiri Tuhan pernah berinkarnasi ke tubuh manusia dalam bentuk Jesus Kristus, sehingga tubuh (*caro*) bagi mereka tidak mungkin teranggap sebagai bagian tak penting yang bisa dibuang begitu saja setelah masa tinggal seorang manusia di bumi ini habis (Clark, 2003: 111). Tidak mungkin tubuh dicampakkan dengan mudahnya di dalam agama yang ajaran utamanya dikokohkan oleh keyakinan bahwa Tuhan sendiri bermurah hati memberikan penebusan dengan memilih mewujud sebagai tubuh yang berdarah–daging (Bynum, 1999: 252).

Pun pada diskusi di atas kita telah melihat bahwa berbagai modifikasi dan transformasi tubuh, termasuk yang dipraktikkan oleh para biarawan Kristen pada Abad Pertengahan, menunjukkan adanya kesinambungan antara tubuh dan jiwa. Bahkan, reformasi jiwa yang dijalankan melalui praktik disiplin lebih menunjukkan gerak transformatif yang dialami secara bersamaan baik oleh tubuh maupun jiwa. Kalaupun ada tingkatan-tingkatan yang mesti dilalui, hal tersebut lebih menunjukkan perlapisan pada tingkatan-tingkatan jiwa, bukan keterpisahan antara tubuh dan jiwa sehingga seseorang mesti "melompat" ke kemurnian jiwa dengan mengingkari tubuhnya. Bynum (1999: 251) pun menegaskan bahwa diskusi di antara para teoretisi Abad Pertengahan "*drew a sharper distinction between levels of soul than between soul and body.*"

Lebih dari itu, mengetahui, merasakan, dan mengindrai terjadi di tubuh (Bynum, 1999: 251)—ini berarti, hal-hal yang "khas" manusia, atau yang kultural, tidak terlepas dari tubuh sebagaimana terkonsepsikan dalam idealisme Pencerahan.

Pada titik ini dapat kita simpulkan satu hal. Bahwa dengan memusatkan perhatian pada perubahan, modifikasi, dan transformasi yang dialami tubuh, kita bisa mengonsepsikan tubuh manusia dengan tetap mendeteksi kesinambungannya dengan aspek imaterial "manusia". Melalui cara inilah penyelidikan atas tubuh—dan dengan demikian, juga penyelidikan atas kondisi ke-manusia-an—dapat kita lakukan tanpa ada keperluan untuk mengadopsi dualisme Cartesian. Sehingga tak ada keperluan juga untuk meleburkan tubuh ke dalam bahasa atau menempatkan cara berada aktualnya sebagai cara berada yang tidak bersentuhan secara langsung baik dengan proses-proses historis, sosial, maupun kultural—yang mana kedua pendekatan ini justru melontarkan tubuh dari inti pembicaraan.

REFERENSI

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Bashir, Shahzad. 2006. "Shah Isma'il and the Qizilbash", di dalam *History of Religions* 45 (3): 234-256.

Bauman, Zygmunt. 2005. "Postmodern Adventures of Life and Death", di dalam Graham Scambler dan Paul Higgs (peny.), *Modernity*.

Bonnell, Victoria E. dan Lynn Hunt (peny.). 1999. *Beyond. the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Bynum, Caroline. 1999. "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", di dalam Victoria E. Bonnell dan Lynn Hunt (peny.). *Beyond*.

Clark, Gillian. 2003. "Bodies and Blood: Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity, and Resurrection", di dalam Dominic Montserrat (peny.). *Bodies*.

Huntington, Richard dan Peter Metcalf. 1979. *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merleu-Ponty, Maurice. 2005. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London and New York: Routledge.

Montserrat, Dominic (peny.). 2003. *Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*. London and New York: Routledge.

_______. 2003. "Introduction", di dalam Dominic Montserrat (peny.). *Changing*.

Scambler, Graham and Paul Higgs (peny.). 2005. *Modernity, Medicine and Health: Medical Sociology towards 2000*. London and New York: Routledge.

Stocker, Susan S. 2001. "Problems of Embodiment and Problematic Embodiment", di dalam *Hypatia* 16 (3): 30-55.

Turner, Terence. 1995. "Social and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", di dalam *Cultural Anthropology* 10 (2): 143-170.

Williams, Simon and Gillian Bendelow. 2005. "In Search of the 'Missing Body': Pain, Suffering and the (Post) Modern Condition", di dalam Graham Scambler dan Paul Higgs (peny.). *Modernity*.

3
Memahami Bahasa Agama dalam Perspektif Antropologi

ADE SOLIHAT

PENGANTAR: PERMASALAHAN PENAFSIRAN TERHADAP BAHASA AGAMA

Saya memulai tulisan ini dengan paparan tentang suatu situasi diskusi di sebuah kelas yang saya ampu, yaitu kelas mata kuliah Sejarah Masyarakat Arab, yang diikuti mahasiswa Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Pada waktu itu, kami sedang membahas sejarah bangsa Tsamud, suatu bangsa yang dianggap sebagai masyarakat yang pernah ada dan berkebudayaan di wilayah yang bernama Hejaz—sekarang diperkirakan berada di wilayah antara kota Madinah di Arab Saudi dan Suriah. Ini bukanlah kelas agama melainkan kelas umum.

Pada waktu itu digelar sesi presentasi yang dilakukan oleh seorang mahasiswa. Mahasiswa ini dengan bersemangat melaporkan hasil bacaannya tentang "Kekuasaan Bangsa Tsamud"[1]

---

1 Bangsa Tsamud adalah bangsa Arab yang telah musnah, yang diperkirakan pernah tinggal di wilayah Hejaz, di Jazirah Arab pada sekitar tahun 1900-an

dari buku berjudul *Perpindahan-Perpindahan Kekuasaan di Timur Tengah sebelum Lahir Agama Islam*, karya Prof. Dr. Muchtar Yahya (1985: 20-35).

> "Bangsa Tsamud mulanya adalah bangsa yang sangat berperadaban. Mereka hidup di daerah yang subur dan karena itu mereka dapat berkebun, sehingga mereka hidup dalam kemakmuran. Selain bercocok tanam, mereka juga mengembangkan perniagaan. Bangsa yang diperkirakan hidup pada tahun 1900-an Sebelum Masehi ini, bahkan, telah mengembangkan keahlian mengolah logam. Bukti peradaban mereka adalah sisa-sia peninggalan arkelogi berupa bukit-bukit batu di wilayah Al-Hijr (daerah yang diperkirakan berada di Jazirah Arab, antara kota Madinah dan Suriah) yang dipahat dan dianggap sebagai bekas tempat tinggal bangsa ini.

> "... Namun, karena dari sisi agama mereka menyimpang, yaitu tidak menyembah Tuhan Yang Esa, maka Allah mengutus Nabi Shaleh, yang berasal dari masyarakat bangsa Tsamud itu sendiri, untuk menyeru kepada mereka agar menyembah Allah, Tuhan Yang Esa. Bangsa Tsamud menolak ajakan Nabi Shaleh itu. Kemudian Allah mengirimkan mukjizat berupa seekor unta yang didatangkan tiba-tiba dari sebongkah batu. Nabi Shaleh, atas petunjuk Allah, memberi peringatan kepada bangsa Tsamud agar

---

sebelum Masehi.

> tidak mengganggu unta itu. Namun, peringatan itu tidak dihiraukan, bahkan mereka membunuh unta itu.
>
> "Allah menjatuhkan hukuman-Nya kepada bangsa Tsamud dengan cara mengirimkan petir pada siang hari yang menghancurkan mereka dan juga seluruh harta benda, serta kota mereka. Demikianlah akhir riwayat kaum Tsamud yang mengingkari Tuhan dan mendurhakai Rasul-Nya."[2]

Selesai menyampaikan laporan bacaan, si penyaji makalah mempersilakan teman-temannya untuk bertanya. Suasana hening seketika seorang mahasiswa menyampaikan pertanyaan berikut ini.

"Mengapa Nabi Shaleh melakukan tindakan teror untuk meminta umatnya agar mereka menyembah Tuhannya? Bukankah dengan menghadirkan seekor unta dan menakut-nakuti penduduk bangsa Tsamud agar tidak mengganggu unta tersebut adalah cara yang sangat meneror secara psikologis bangsa Tsamud?"

Si penyaji laporan bacaan nampak memerah wajahnya. Ia memandang ke arah saya, seolah-olah minta pertolongan saya, agar saya menjawab pertanyaan tadi. Hening hanya seketika, karena segera setelah itu para mahasiswa saling berbisik tentang pendapatnya atas pertanyaan itu. Meskipun ini kelas umum, bukan kelas agama, nampaknya pertanyaan yang mengkritisi tindakan Tuhan dan Nabi yang dilontarkan teman mereka itu satu hal yang belum biasa untuk dipertanyakan. Saya memberi kesempatan si penyaji laporan bacaan menjawab pertanyaan temannya.

---

2 Laporan bacaan ini sudah diringkas untuk kepentingan penulisan makalah ini.

"Silakan sampaikan jawaban Saudara atas pertanyaan rekan kita tadi!"

Ia menjawab dengan nada yang tidak yakin dan matanya berkali-kali mengarah ke mata saya. Dengan menundukkan kepala seolah ingin menyembunyikan wajahnya, mahasiswa itu pun menyampaikan jawabannya.

"Baiklah… Saya hanya menyampaikan apa yang ada di dalam buku ini. Begitu cerita yang disampaikan oleh penulis buku ini. Saya juga tidak yakin apakah ini merupakan bentuk teror secara psikologis. Saya tidak mengerti, B4."

Saya berterima kasih kepada mahasiswa penyaji makalah karena telah menyampaikan tugas laporan bacaannya dari sebuah buku yang memang menjadi salah satu literatur yang dianjurkan untuk dibaca pada perkuliahan ini. Saya juga berterima kasih kepada mahasiswa penanya atas pertanyaannya yang kritis. Apa yang dilaporkan oleh mahasiswa tadi terkait dengan sejarah bangsa Tsamud merupakan hasil pembacaannya terhadap tulisan Prof. Mukhtar Yahya, di mana si penulis buku menjelaskan bahwa tulisan bangsa Tsamud diambil dari sumber Kitab Al-Quran.[3] Apa yang disampaikan oleh mahasiswa tadi adalah "bahasa agama" yang disampaikannya secara umum/biasa. Umum di sini mengandung arti suasana dan cara penyampaiannya bersifat umum, tidak dalam pengertian suasana dan cara penyampaian yang bersifat sakral/suci, sebagaimana bahasa agama sering disampaikan. Jika cerita tadi disampaikan oleh seorang penyebar

---

3 Kisah tentang Bangsa Tsamud terdapat pada banyak surat di dalam Al-Quran, antara lain: Surat Al-'A'raf (7); 73-79; Surat Al-Hijr (15):80 –84; Surat Asy-Syu'ara (26):141-158, Surat Hud (11):61-68. Laporan bacaan yang dikritisi adalah bagian yang menceritakan kisah menurut penulis buku tersebut yang mengacu pada QS Hud (11): 61-68.

agama dengan cara penyampaian khas, serta pendengarnya adalah orang-orang yang datang untuk mendengarkan ceramah agama sang tokoh agama itu, meskipun dengan teks yang disampaikan sama dengan yang dilaporkan si mahasiswa tadi kemungkinan besar respons dan tanggapan yang diberikan oleh *audiens* berbeda dengan respons/tanggapan mahasiswa di kelas tadi. Di dalam konteks ceramah agama, kisah Nabi Shaleh dan umatnya, kaum Tsamud disampaikan sebagai suatu ajakan kepada umat Islam untuk menjadikan kisah masa lalu sebagai pelajaran dalam meyakini keilahian yang esa. Namun manakala kisah itu digambarkan secara umum dengan bahasa keseharian (istilah untuk membedakannya dengan bahasa agama), maka kesan adanya unsur terorisme dalam penyampaian dakwah seorang nabi kepada umatnya, seperti yang dipertanyakan oleh salah seorang mahasiswa, adalah gambaran bahwa bahasa agama tidak dapat disampaikan melalui cara berkomunikasi dalam keseharian. Singkatnya, kekhasan situasi khotbah tertentu dapat mendukung interpretasi agama. Namun, tentu saja, meskipun teks agama tadi disampaikan dalam suasana keagamaan, belum tentu diterima secara sama oleh setiap *audiens* karena penerimaan setiap manusia tentu saja dipengaruhi oleh banyak faktor, termasuk kondisi mental spiritual, pengetahuan yang ia miliki, pengalaman spiritual yang ia alami, dan lain sebagainya, yang tentu saja sangat subjektif dan oleh karena itu berbeda-beda bagi setiap orang.

Paparan di atas hanyalah salah satu contoh permasalahan yang ditimbulkan oleh perbedaan persepsi dalam memahami bahasa agama. Studi bahasa agama di sini dibatasi pada masalah mengenai relasi antara performa, teks dan konteks, di mana

dalam hal ini bahasa agama berbeda dengan bahasa sehari-hari. Perbedaan ini terlihat sebagai respons atas beberapa pertanyaan umum semiotik dan pragmatik berikut ini: dengan cara apa dan dengan sikap yang bagaimana kita dapat berbicara dengan lawan bicara yang gaib? Bagaimana kita dapat meminta mereka (lawan bicara) untuk merespons? Bagaimana kita seharusnya berbicara tentang mereka? Pada contoh di awal tulisan ini, pertanyaan ketiga merupakan salah satu jawaban untuk meredakan ketegangan yang terjadi akibat perbedaan persepsi pencerita dengan pendengar atau pembaca teks yang mengandung bahasa agama. Persoalan perbedaan penafsiran mengenai bahasa agama juga dapat meluas ke arah persoalan hukum, ekonomi, maupun politik. Namun sebagai suatu tulisan awal, saya hanya membahas apa sebenarnya yang dimaksud dengan bahasa agama, dan bagaimana memahami bahasa agama sebagai suatu realitas di sekitar kita.

PENGERTIAN BAHASA AGAMA

Dari namanya, "bahasa agama" (*religious language*) terdiri atas konsep bahasa dan agama. Bahasa dan agama merupakan dua unsur kebudayaan penting dalam kajian antropologi. Fokus perhatian antropologi terhadap kedua unsur universal kebudayaan tersebut telah melahirkan percabangan disiplin ilmu ini, yaitu antropologi linguistik dan antropologi agama. Cabang antropologi yang pertama menjadikan bahasa sebagai media untuk melakukan pendekatan dalam memahami manusia. Manusia sebagai suatu *human* dibedakan dengan spesies *non-human* karena kemampuan berbahasa ini. Sebenarnya hubungan antara bahasa dengan

antropologi, sebagai hubungan interdisiplin, bukanlah hubungan yang baru. Etnolingusitik merupakan cabang antropologi yang sudah berkembang sejak abad ke-18 (Koentjaraningrat, 1990) dengan adanya pengkajian terhadap naskah-naskah klasik dalam bahasa Indo-German yang meliputi bahasa Yunani, Latin, Gotis, Avestis, dan Sansekerta. Bahkan perjalanan misionaris bersama dengan orientalis Barat, yang sudah terjadi sejak abad ke-15, telah memperlihatkan perhatian akan pentingnya pemahaman bahasa sebagai langkah awal memahami kebudayaan masyarakat yang dituju. Catatan-catatan perjalanan mereka salah satunya adalah mengenai bahasa-bahasa penduduk yang mereka datangi (teliti). Antropologi linguistik juga tertarik untuk memahami kemunculan dan penyebaran serta keanekaragaman bahasa di dunia.

Sedangkan cabang yang kedua, yakni antropologi agama, merupakan kajian mengenai kehidupan manusia yang dikaitkan dengan sistem kepercayaan, dalam hal ini kepercayaan terhadap unsur supranatural. Meskipun bersifat abstrak, kepercayaan ini memiliki kekuatan untuk mempengaruhi pemikiran dan mengatur tingkah laku manusia, termasuk juga interaksinya dengan manusia lain, dan hubungan antara manusia dengan kekuatan supranatural itu. Kendati perhatian manusia terhadap adanya kekuatan gaib itu bukanlah hal yang baru, namun sebagai suatu cabang antropologi yang spesifik dan mandiri, antropologi agama baru berkembang pada abad ke-20.

Dapat dikatakan bahwa sejak lahirnya antropologi, sebagai suatu disiplin baru dalam perkembangan ilmu pengetahuan (sains), perhatian terhadap kehidupan sosial-budaya manusia tidak

pernah terlepas dari sistem religi/agama/kepercayaan.[4] Sebagai contoh adalah penelitian Malinowski pada masyarakat Trobiand, yang dianggap sebagai bentuk etnografi awal memperlihatkan ketertarikannya terhadap mitos atau cerita keramat. Demikian juga, penelitian-penelitian yang dilakukan oleh Clifford Geertz, di antaranya: *Religion of Java* (1960) yang melahirkan trikotomi santri, abangan, dan priyayi, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* (1968), yang membandingkan tradisi sosiologis-antropologis Islam dan masyarakat muslim di kedua negara tersebut; atau karya Durkheim, *The Elementary Form of The Religious Life* (1915), yang mengungkapkan sejarah bentuk-bentuk agama yang paling dasar, dan masih banyak karya antropologi lainnya memperlihatkan perhatian yang besar para antropolog terhadap agama/religi.

Agama atau religi, mengacu kepada definisi Durkheim (edisi terj. 2011: 49), merupakan sekumpulan keyakinan dan praktik yang berkaitan dengan sesuatu yang *sacred*. Salah satu konsep yang biasanya dipandang menjadi karakteristik dari segala sesuatu yang religius adalah konsep supranatural. Konsep yang supranatural ini didefinisikan oleh Durkheim sebagai tatanan hal ihwal yang berada di luar kemampuan pemahaman manusia; sebagai dunia misteri dan tidak dapat diketahui atau tidak dapat ditangkap akal dan indera manusia. Selain itu, konsep yang digunakan untuk mendefinisikan agama adalah ide tentang divinitas, di mana agama

---

4 Istilah agama dalam tulisan ini digunakan sebagai padanan kata religi (*religion*), meskipun dalam beberapa konteks kedua istilah ini, terutama di Indonesia, sering tidak dapat disepadankan begitu saja. Religi merupakan suatu sistem keyakinan atau kepercayaan, sedangkan agama merupakan sistem kepercayaan yang sudah dilembagakan. Dalam konteks Indonesia, hanya ada enam agama yang diakui oleh negara, yaitu: Islam, Khatolik, Protestan, Budha, Hindu, Konghucu.

dipandang sebagai daya penentu kehidupan manusia, yaitu sebuah ikatan yang menyatukan pikiran manusia dengan pikiran misterius yang menguasai dunia dan diri yang disadarinya, dan dengan hal-hal yang menimbulkan ketentraman bila terikat dengannya. Daya penentu itu juga dinamakan daya spiritual. Sesuatu yang spiritual, menurut Durkheim (2011: 56) harus dipahami sebagai subjek-subjek yang berkesadaran tinggi (*conscious subject*) yang memiliki kemampuan melebihi kemampuan manusia biasa. Dengan demikian, pemahaman sesuatu yang spiritual (*spiritual being*) tidak selalu mengacu kepada sesuatu yang tinggi (tuhan atau dewa), namun mencakup sesuatu yang dianggap memiliki daya mempengaruhi (arwah, fenomena alam, benda-benda, dan sebagainya).

Religi menurut William James (1902), dibangun atas pengalaman subjektif tentang kehadiran sesuatu yang gaib. Namun demikian, sebuah pendekatan dari studi agama yang memulai dengan pengalaman subjektif biasanya menemui beberapa kendala. Salah satunya bersifat epistemologis karena pengamat hanya memiliki akses ke pengalaman dan kepercayaan melalui manifestasi objektif si pelaku agama. Kesulitan ini juga bertambah dengan adanya skeptisisme dan sikap positif orang luar terhadap manifestasi obyektif itu.

Tulisan ini membahas bahasa dan agama sebagai suatu kesatuan, bukan dua unsur yang berbeda sebagaimana dijelaskan di atas. Penggunaan terminologi bahasa agama (*religious language*) di sini digunakan untuk membedakan bahasa dalam fungsinya sebagai media komunikasi antarindividu atau antarmasyarakat dalam konteks keseharian, yang disebut sebagai bahasa keseharian.

Perhatian terhadap bahasa agama ini lahir dari ketertarikan antropolog melihat bahasa agama sebagai media komunikasi antara manusia dengan sesuatu yang suprarnatural (sesuatu yang bersifat gaib namun diyakini memiliki kekuatan memengaruhi alam semesta). Bahasa keseharian digunakan untuk menyatakan sikap dan gagasan, menanyakan sesuatu yang memerlukan jawaban, atau untuk menyatakan suatu harapan atau permintaan agar orang yang diajak berkomunikasi melakukan apa yang dikehendaki oleh si pembicara, di mana respons lawan bicara dapat diterima (baik secara audio, visual, atau keduanya) oleh si pembicara, dan dengan demikian terjadi dialog antarindividu; maka bahasa agama digunakan sebagai media komunikasi antara manusia sebagai entitas yang konkret (*real*) dengan suatu entitas yang tidak konkret (gaib). Bahasa agama sebenarnya menggunakan simbol linguistik sebagaimana bahasa keseharian, namun bahasa agama dibedakan dari segi keunikan yang dirasakan atas interaksi tertentu, praktek tekstual atau situasi pembicaraan.

Komaruddin Hidayat, dalam bukunya yang berjudul *Memahami Bahasa Agama*, mendefinisikan bahasa agama dari dua perspektif. Yang pertama adalah *theo-oriented*, yakni memandang bahasa agama sebagai kalam ilahi, yang kemudian diabadikan di dalam kitab suci Al-Quran; sedangkan yang kedua adalah *anthropo-oriented*, yang memandang bahasa agama sebagai ungkapan serta perilaku manusia atau sekelompok manusia. Tulisan ini menggunakan perspektif yang kedua dalam mengelaborasi terminologi bahasa agama ini, yaitu tentang bagaimana manusia berkomunikasi dengan sesuatu yang tidak ia lihat secara indrawi dan bagaimana manusia dapat menerima (atau merasakan) respons

yang diberikan oleh sesuatu yang sedang ia ajak berkomunikasi. Pertanyaannya dapat dikembangkan lebih jauh lagi tentang bagaimana seharusnya berkomunikasi dengan sesuatu yang gaib tadi dan bagaimana menghadirkan "Sang Gaib" dalam alam manusia?

Tentu saja setiap sistem kepercayaan (agama) memiliki jawaban yang berbeda-beda terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas. Mungkin juga setiap individu memiliki jawaban yang berbeda-beda, meskipun ia berada dalam satu sistem kepercayaan (agama) yang sama. Hal ini terjadi, karena agama/religi, menurut Wiliam James (1902), dibentuk dari pengalaman subjektif manusia tentang sesuatu yang gaib tadi. Dengan demikian pertanyaan-pertanyaan di atas akan dijawab berdasarkan pengalaman subjektif setiap orang dalam interaksi yang dilakukannya dengan sesuatu yang supranatural itu. Namun demikian, pengalaman subjektif ini atau pengalaman berhubungan dengan sesuatu yang supranatural ini merupakan gejala umum yang ada di seluruh masyarakat di mana pun.

STUDI BAHASA AGAMA

Studi tentang bahasa agama secara garis besar dapat dibedakan menjadi dua, yaitu studi bahasa agama yang menitikberatkan pada forma bahasa agama (termasuk bentuk dan deiksi) dan yang menitikberatkan pada isi (semantik) bahasa agama (termasuk budaya dan ideologi). Forma bahasa, berkaitan dengan bentuk dan deiksi (pilihan) bahasa yang digunakan. Dalam hal ini forma bahasa agama memperlihatkan perbedaannya dengan forma bahasa

keseharian. Berikut ini adalah penjelasan tentang karakteristik dan deiksi bahasa agama.

A. KARAKTERISTIK BAHASA AGAMA

Karakteristik bahasa agama dapat dipahami dengan menyandingkan dan membandingkannya dengan bahasa keseharian. Secara simbolis kedua bahasa ini menggunakan simbol linguistik yang sama, namun memiliki sifat bahasa yang berbeda, yang satu bersifat profan, sedangkan lainnya bersifat sakral. Keprofanan dan kesakralan ini pun bersifat subjektif pada setiap kebudayaan. Bahasa yang bersifat profan, sebagai media komunikasi antarindividu atau antarmasyarakat, memiliki ciri struktur dengan konsep ruang dan waktu yang jelas. Meskipun setiap bahasa memiliki struktur yang berbeda-beda, namun si penutur maupun yang diajak bertutur memiliki konsep ruang dan waktu yang sama dengan bahasa yang digunakan untuk berkomunikasi. Dengan kata lain, secara jelas si penutur dan yang diajak bertutur memahami bahwa bahasa tersebut merupakan bentuk lampau, sekarang atau akan datang, misalnya, atau juga menunjukkan sebagai suatu berita, pertanyaan, atau perintah. Tidak demikian dengan bahasa agama. Teks yang menggunakan bentuk lampau mungkin saja ditarik maknanya (dipahami) dalam konteks masa kini atau masa yang akan datang.

Jika bahasa keseharian dituturkan dengan memerhatikan efektivitas dan juga deiksi (pilihan kata) yang disesuaikan dengan siapa lawan bicara yang dijumpai oleh si penutur, maka bahasa agama justru sudah dikontruksi oleh “yang diajak bicara” atau

oleh seseorang yang secara kolektif dianggap manusia pilihan yang telah diajarkan bagaimana bahasa agama digunakan oleh manusia. Hal ini dapat kita pahami, misalnya, dari konteks agama Islam, di mana ada bacaan-bacaan yang harus dibacakan pada waktu melakukan shalat, sebagai suatu proses berdialog dengan Yang Ilahi. Jika manusia berbicara dengan bahasa yang sangat dipengaruhi oleh budaya dan tingkat keilmuannya ketika 8a akan berkomunikasi dengan manusia lain, maka manusia berbicara dengan Tuhannya dengan bahasa yang diajarkan Tuhan kepada manusia, yakni bahasa agama. Dalam perkembangan keagamaan Islam—dan tentunya juga terjadi pada agama lainnya—setiap pemimpin spiritual meramu dan meracik (memformulasikan) bacaan-bacaan yang dianggap doa. Doa dijadikan alat komunikasi yang diucapkan oleh manusia untuk berdialog dengan Sang Ilahi atau supranatural. Di sinilah formalisme religius ini muncul dari fakta-fakta bahwa keberhasilan doa sering dikaitkan dengan ketepatan formulasi doa yang diucapkan (baik dalam urutan doa maupun banyaknya ungkapan-ungkapan doa tertentu).

Bahasa agama memperlihatkan karakteristik unik yang membedakannya dengan bahasa keseharian. Jika bahasa keseharian memperhitungkan efektivitas dan ekonomi bahasa, maka bahasa agama justru memperlihatkan pengulangan-pengulangan. Contohnya adalah kata-kata pada doa dan mantra (yang selalu diulang-ulang) biasanya dapat menjadi cara meditasi tersendiri yang membuat seseorang merasa lebih tenang dan bersahaja atau dapat juga dijadikan suatu cara memanggil "yang gaib" untuk hadir menemui si penutur doa atau orang lain yang dikehendaki. Dalam kenyataannya, mantra-mantra itu dapat dirasakan

keberhasilannya oleh mereka yang meyakininya, namun orang yang tidak memercayai bahasa mantra biasanya menggunakan cara lain yang dapat menggantikan kegunaan mantra itu sendiri.

B. DEIKSI PERSONA

Karakteristik bahasa agama juga memperlihatkan perbedaan penggunaan persona. Dalam konteks bahasa keseharian (contoh yang diberikan adalah dalam konteks bahasa Indonesia), subjek sebagai penutur dengan jelas akan menggunakan "saya" atau untuk menunjukkan penutur pertama yang tunggal, sedangkan "kami" untuk menunjukkan penutur mewakili kelompok yang lebih dari satu orang. Selanjutnya "kamu" untuk menunjukkan lawan tutur (yang diajak bicara langsung) tunggal dan "kalian" untuk lawan tutur yang lebih dari "satu". Selain itu, bahasa ini juga menggunakan persona yang diceritakan, dalam bentuk "dia" atau "ia" untuk menunjukkan makna persona tunggal dan "mereka" untuk menunjukkan bentuk jamak.

Dalam bahasa agama, "aku/saya", "kami" dan "dia" dapat mengacu pada satu zat, yaitu "Sang Penutur" ketika ia memperkenalkan dirinya sebagai "Aku" yang tunggal dan "Kami" yang bermakna "maha". Bahkan Sang Penutur dapat memperkenalkan dirinya dengan persona "Dia". Demikian juga untuk lawan bicara dapat diwakili oleh deiksi persona yang berbeda dengan bahasa keseharian. Singkatnya, dalam konteks bahasa agama deiksi persona dapat dipertukarkan sedemikian rupa, di mana si pembaca dapat melihat sebenarnya siapa yang

sedang menjadi penutur dan siapa yang diajak bertutur melalui konteksnya.

METAPRAGAMATIK BAHASA

Pragmatika adalah studi makna bahasa yang dikaitkan dengan pesan yang disampaikan oleh si penutur dan pesan yang ditangkap oleh yang mendengar (jika disampaikan secara verbal) atau membaca (jika disampaikan secara tertulis). Tulisan "Dilarang Merokok" memiliki nilai pragmatik. Sedangkan perilaku seseorang yang mengipas-ngipaskan kertas ke arah hidungnya sambil sesekali melirik kepada orang yang sedang merokok, tanpa mengucapkan suatu kata pun, sehingga si perokok merasa harus mematikan rokoknya, merupakan suatu bentuk metapragmatik. Dengan demikian, metapragmatik adalah gerakan tubuh yang dilakukan oleh seseorang kepada orang lain untuk maksud tertentu, sehingga orang lain yang melihat gerak tubuh itu berkesan diminta untuk melakukan sesuatu yang diinginkan oleh si penggerak tubuh. Metapragmatik juga dapat terkandung di dalam sebuah suatu media tulisan, seperti cerita, syair, dan lain-lain.

Di dalam bahasa agama, metapragmatik juga banyak ditemukan. Banyak perintah Tuhan yang disampaikan dalam bentuk bukan perintah melainkan cerita atau kisah, misalnya nasihat Lukman kepada anaknya merupakan cerita di dalam Al-Qur'an, yang sebenarnya mengandung pesan agar orang yang membaca surat Lukman ini mengikuti pola pendidikan anak yang dilakukan oleh Lukman. Di dalam banyak surat yang lain, peringatan Tuhan kepada suatu kaum sebenarnya juga merupakan peringatan

kepada kaum selanjutnya untuk mengikuti atau menjauhi larangan Tuhan. Kisah bagaimana Tuhan menghancurkan bangsa Tsamud, sebagaimana yang diceritakan oleh seorang mahasiswa, seperti dipaparkan di atas, sebenarnya dapat menjadi metapragmatik, jika si mahasiswa dapat membawakannya dalam konteks religius, yakni dengan menggunakannya sebagai bahasa agama dan menempatkan teks itu sebagai kalam ilahi. Namun cerita itu telah dipahami sangat ekstrem oleh orang lain yang mendengarkannya, karena si pencerita menggunakan bahasa keseharian.

UPAYA MENGHADIRKAN YANG GAIB

Di dalam bahasa keseharian, si penutur melakukan komunikasi dengan lawan tutur yang jelas, meskipun tidak harus selalu berhadapan langsung, di mana lawan bicara merupakan entitas yang jelas dan nyata menurut indra manusia, dan respons yang diberikan terhadap apa yang disampaikan oleh manusia kepada manusia lainnya dapat segera diterima oleh si penutur dari lawan tuturnya. Namun tidak demikian dengan bahasa agama; untuk berkomunikasi dengan sesuatu yang berbeda dan berada di luar jangkauan indra manusia diperlukan upaya menghadirkan "Sang Gaib". Upaya ini dapat bersifat internal, yaitu dilakukan oleh si penutur dengan kesadaran yang dimiliki dan juga dapat dibantu oleh faktor eksternal, misalnya dengan situasi yang sunyi senyap, atau justru dengan suasana alam yang menunjukkan kebesaran ciptaan-Nya; dapat juga dengan batuan nyanyian atau musik religi, sehingga suasana komunikasi dapat mengantarkan si penutur

kepada "sesuatu" yang tak terjangkau oleh indera namun dapat dirasakan kehadirannya.

Pengalaman menghadirkan "sesuatu yang gaib" ini merupakan pengalaman yang berbeda-beda bagi setiap orang. Belum tentu cara yang sama menghasilkan suatu perasaan yang sama. Berbagai upaya dan tingkat keberhasilan menjumpai "zat gaib yang dihubungi" ini merupakan pengalaman spiritual yang bersifat individual, meskipun suasana yang diciptakan dirancang untuk menghadirkan banyak orang. Kadang-kadang menciptakan atmosfer "perjumpaan dengan yang gaib" ini dianggap begitu sulit dan selanjutnya manusia menganggap dirinya lemah, sehingga merasa membutuhkan bantuan atau media perantara doa, yang biasanya dilakukan oleh orang yang dianggap tokoh suci atau tokoh spiritual. Terkadang juga lantaran upaya ini membuat frustrasi manusia, maka si tokoh spiritual ini memberi wawasan bahwa "sang ghaib" mungkin memang tidak dirasakan kehadirannya, namun Ia sebenarnya hadir dan menyaksikan. Melalui suaranya, tokoh spiritual ini memberi keyakinan bahwa Tuhan telah mendengar doa/permohonan kita.

Dalam beberapa hal, mediasi ini bahkan sedemikian menggejalanya di masyarakat sehingga komunikasi dengan "yang maha gaib" memunculkan suatu fenomena "mediator" doa bagi beberapa orang yang merasa tidak akan pernah dapat melakukan hubungan langsung dengan "sesuatu yang dianggap harus dihubungi" dalam rangka menyampaikan permohonan dan doa mereka. Dalam perkembangannya lahirlah "broker-broker" doa sebagai orang-orang yang memiliki kemampuan berbahasa agama dan mampu berkomunikasi dengan yang gaib.

Cara manusia berkomunikasi dengan yang gaib atau mengkomunikasikan tentang yang gaib ini cenderung merefleksikan asumsi mendasar tentang zat itu, dari subjek manusia dan relasi sosial antara mereka. Di beberapa tradisi, ritual keagamaan dalam wujud berdoa atau bersembahyang dibentuk oleh rasa penghormatan manusia terhadap sesuatu yang dituju (yaitu Tuhan). Doa itu sendiri dimaknai sebagai ungkapan permohonan. Di sini terdapat relasi antara manusia yang berdoa dengan zat yang dimintai ini sebagai entitas yang lebih tinggi dari si pendo'a. Dalam tradisi Islam, berdoa atau memohon sesuatu kepada Zat Yang Maha Memberi, dimulai dengan ungkapan puji-pujian mengagungkan Sang Maha Pemilik. Berbeda dengan yang terjadi pada masyarakat Zuni, posisi yang dibangun antara mereka sebagai pendoa di hadapan supranatural tidak dimaknai sebagai subordinat (lebih rendah dari yang lebih tinggi), melainkan mereka senantiasa berada dalam posisi tawar-menawar. Beberapa bentuk doa lainnya mencoba membujuk, merayu, dan menyenangkan, atau bahkan mempengaruhi yang gaib dengan pengetahuan istimewa sang pendoa dengan menyebut nama-nama dan asal-usul mereka. Inilah konsep yang sering menjadi masalah di hadapan kelompok reformis agama. Bagi kaum reformis, jika Tuhan mahakuasa atas segala sesuatu, maka segala bentuk pembujukan merupakan kesombongan dan kalimat yang magis tidak berkaitan dengan penerimaan dan penolakan Tuhan. Perbedaan-perbedaan inilah yang menimbulkan ketegangan; bahasa-bahasa agama dikritisi dari aspek tekstual, dengan hanya memerhatikan sisi bahasa (lingustik: sintaksis dan pragmatik) dari teks-teks tersebut.

Kini dengan kemajuan teknologi, bahasa-bahasa agama yang muncul dalam ceramah-ceramah dapat juga diperdengarkan/diperlihatkan dalam bentuk digital (audio, visual, audio-visual). Seseorang dapat sengaja datang untuk melihat atau mendengar ceramah agama namun juga dapat tetap berada di tempat lain, sambil tetap mendengarkannya dengan bantuan VCD atau DVD. Seseorang dapat tetap mendengarkan dan menghubungkan dirinya dengan "sesuatu yang dianggap penting untuk selalu terhubung dengannya" dalam ruang dan waktu yang fleksibel (di mana saja dan kapan saja). Namun tentu saja ketidakhadiran pihak lain atau suasana yang dapat mendorong timbulnya kesakralan menyebabkan dibutuhkannya upaya tersendiri dalam menghadirkan sesuatu yang penting ini. Jika seseorang tidak melakukannya, apa yang didengar atau dilihat itu menjadi konsumsi alat indrawi semata, yang belum tentu tersimpan di dalam sanubari dan bisa jadi tidak menggugah spirit keagamaan.

MANTRA DAN DOA DALAM RITUAL

Salah satu manifestasi kepercayaan manusia terhadap hal yang gaib adalah fenomena ritual. Bahkan ada juga pendapat yang menyatakan bahwa di dalam ritual itulah ditemukan kepercayaan. Setiap masyarakat memiliki ritual yang khas dan unik, sehingga fenomena ritual inilah yang menjadi salah satu fokus pengamatan para antropolog dalam memahami manusia. Ritual keagamaan di samping merupakan kegiatan yang bersifat pribadi—seperti contohnya, dalam agama Islam, salat, zikir, dan doa—juga dapat berupa rentetan kegiatan upacara yang dilakukan secara kolektif.

Dalam ritual yang hanya dipahami oleh masyarakat pemilik kebudayaan itulah, bahasa agama dipergunakan, baik dalam bentuk mantra, lagu, syair, maupun doa-doa. Proses pertemuan agama (terutama agama-agama besar dunia) dengan masyarakat lokal, sering kali melibatkan suatu bentuk penyatuan, di mana agama baru dipahami dalam pola-pola kepercayaan lama. Hal ini sering ditemukan pada agama-agama di Jawa, misalnya, dalam penyelenggaraan Grebek Maulid; ritual yang ditampilkan adalah ritual dengan pola kebudayaan lama (kepercayaan yang sudah ada sebelum agama Islam datang), yang diisi dengan doa-doa dalam bahasa agama Islam, yakni pembacaan Al-Quran.

SIMBOL IDENTITAS

Bahasa, secara umum, merupakan simbol pembeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Suatu masyarakat atau bangsa dibedakan dengan yang lainnya melalui (salah satunya) bahasa yang digunakan. Dalam satu masyarakat bangsa, penggunaan bahasa juga menunjukkan simbol identitas dari kelas sosial tertentu. Dalam konteks Indonesia kita mengenal bahasa ragam formal dan ragam nonformal, yang berbeda dari sisi ruang dan waktu penggunaannya. Selain itu, ada pula bahasa rakyat, bahasa birokrat, bahasa akademik, bahasa populer, dan lain-lain, termasuk bahasa agama. Setiap agama mempunyai pilihan kosakata yang memperlihatkan keunikannya, sekaligus pembeda antara satu agama dengan agama lainnya. Kata "semoga diberkati Tuhan" merupakan pilihan bahasa bagi pemeluk agama Nasrani; sedangkan untuk menyatakan hal yang sama pemeluk agama

Islam menggunakan "semoga Allah mengaruniakan keberkahan." Contoh lainnya adalah pilihan kata "Sang Kudus" yang tidak lazim digunakan dalam bahasa agama Islam di Indonesia, karena deiksi tersebut sudah sedemikian familiar sebagai deiksi bahasa agama Nasrani, meskipun "Al-Kudus" diambil dari bahasa Arab "quds" dan dikenal oleh umat Islam sebagai salah satu nama Allah dalam Asmaul Husna, dengan demikian sering juga dilantunkan dalam dzikir dan do'a. Dalam kehidupan sosial, deiksi tersebut nampak dihindari oleh umat Islam dan digantikan dengan penggunaan "Yang Maha Suci".

Dengan semakin membaurnya masyarakat agama, pembauran bahasa-bahasa juga merupakan kejadian yang tidak dapat dihindari. Misalnya, penggunaan "assalamu'alikum, alhamdulillah, dan insya Allah, yang merupakan deiksi bahasa umat Islam, kini sering dan biasa diucapkan juga oleh masyarakat nonmuslim di Indonesia. Fenomena ini menimbulkan perdebatan di kalangan umat Islam sendiri. Menurut beberapa kalangan muslim, penggunaan bahasa agama Islam oleh mereka yang bukan muslim merupakan suatu bentuk ketidakwajaran berkomunikasi, sebagaimana kebanyakan umat Islam juga tidak membenarkan penggunaan bahasa agama lain dalam komunikasi antarumat Islam sendiri karena terkait dengan pemahaman "*speaking is believing*, bahwa di dalam ucapan-ucapan bahasa terkandung nilai keyakinan yang partikular. Namun ada juga pendapat bahwa ini berarti bahasa agama Islam sedemikian diterimanya dalam situasi komunikasi umum, yang menunjukkan pembauran bahasa agama ke dalam bahasa keseharian.

MEDIA PERSUASI DAN KONVERSI

Bahasa, baik dalam bentuk lisan maupun tulisan, merupakan suatu media yang efektif untuk mempengaruhi seseorang. Begitu banyak kisah manusia menemukan agama atau keyakinan melalui suara-suara yang didengar. Suara-suara yang asing tiba-tiba masuk ke pendengaran dan menyentuh hati terdalam manusia untuk selanjutnya mengantarkan ia dalam suatu kebahagiaan batin yang tidak dapat diceritakan kembali melalui bahasa manusia. Banyak cerita yang mengisahkan bagaimana bahasa agama dapat mengubah kepercayaan dan keyakinan seseorang, manakala bahasa yang didengar atau yang dibaca, meskipun menggunakan simbol bahasa manusia pada umumnya, ditangkap oleh seseorang dengan tidak biasa, seakan ada kekuatan ghaib yang mengajaknya berbicara melalui teks-teks bahasa.

Dalam literatur Islam, misalnya, kita mendengar bagaimana seorang Umar bin Khattab—yang memiliki hati keras dan pada awalnya sangat membenci Nabi Muhammad serta ajakannya untuk memeluk Islam—luluh dan masuk Islam setelah mendengarkan lantunan ayat suci Al-Quran yang dibacakan adiknya. Secarik kertas yang dipungutnya dari lantai sebenarnya berisi teks yang tak asing baginya karena ditulis dalam bahasa yang ia mengerti. Namun apa yang dibacanya terasa berbeda dan ia pun meyakini bahwa itu bukanlah bahasa manusia melainkan bahasa ilahi.[5]

Dalam literatur Kristiani, sebagai contoh lainnya, terkenal kisah Santo Agustinus yang mengaku tergerak hatinya untuk masuk

5 QS Thaha (20) yang dibaca oleh Umar Bin Khatab menceritakan keesaaan dan kekuasaan Allah.

agama Kristen setelah mendengar nyanyian "Take and Read, Take and Read" yang dilantunkan oleh sekelompok anak-anak. Santo Agustinus yang berada di balik tembok, di mana anak-anak yang menyanyikan lagu tadi tidak nampak, melainkan hanya suaranya yang terdengar, memahami bahwa suara nyanyian itu merupakan perintah Tuhan kepadanya. Ia merasa sedang berkomunikasi dengan Tuhan. Demikian juga pada saat ia membuka Alkitab dan membaca tulisan-tulisan di dalamnya, ia mengalami perasaan "berkomunikasi" dengan Tuhan sebagaimana yang dialaminya sebelumnya. Apa yang ia dengar dan apa yang ia baca tidak lagi dalam konteks bahasa manusia yang dipindahkan melalui alat pita suara ke telinganya atau melalui tulisan ke matanya, melainkan ia merasakan "Tuhan sedang berbicara dengannya." Masih banyak lagi kisah-kisah manusia menemukan "Tuhannya" melalui media bahasa agama.

PENUTUP

Melalui uraian di atas menjadi jelas bahwa permasalahan bahasa agama bukanlah permasalahan linguistik, namun lebih merupakan permasalahan antropologi. Bahasa agama juga bukan semata berkaitan dengan permasalahan teologis, yang menganggap bahasa agama kalam ilahi, namun ternyata melibatkan interaksi antara manusia dan kebudayaan yang melingkupinya. Dengan demikian, memahami bahasa agama memerlukan suatu campuran (*blend*) antara kajian linguistik, teologi, dan antropologi.

Studi tentang pemahaman bahasa agama sebagai pengalaman subjektif manusia tidak akan memberikan penjelasan yang

memuaskan jika hanya ditelisik melalui pendekatan fenomenologis, karena apa yang secara subjektif dialami dan diyakini oleh manusia hanya dapat dipahami dari perilaku yang nampak secara lahiriah, padahal komunikasi dengan menggunakan bahasa agama melibatkan sesuatu yang bersifat abstrak dan sulit terjangkau indra manusia yang terbatas.

REFERENSI

Baumann, Richard dan Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life" di dalam *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.

Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary Forms of The Religious Life*. Diterjemahkan oleh JW. Swain. London: George Allen & Unwin.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. The Free Press of Glencoe.

________. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

________ . 1974. *The Interpretation of Cultures: Selected Essay*. London: Hutchinson & Co. Publisher.

Harding, Susan Friend. 2001. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton University Press.

Hidayat, Komaruddin. 2011. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermenutika*. Jakarta: Penerbit Mizan.

James, W. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longman Green.

Keane, Webb. 1997. “Religious Language”, di dalam *Annual Review of Anthropology* 26: 47-71.

Koentjaraningrat. 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Penerbit Rineka Cipta.

Rudyansjah, Tony. 2011. *Alam*, *Kebudayaan dan Yang Ilahi: Turunan*, *Percabangan*, *dan Pengingkaran dalam Teori-teori Sosial-Budaya*. Depok: Titian Budaya.

Yahya, Muchtar. 1985. *Perpindahan-perpindahan Kekuasaan di Timur Tengah sebelum Lahir Agama Islam***.** Jakarta: Bulan Bintang.

4

Membebaskan Ikon dari Beban Makna: Ikonografi dan Peralihan Ontologis

GEGER RIYANTO

IKONOGRAFI TANPA IKON?

Tatanan simbolik seperti apa yang menanti untuk disibak di balik sebuah ikon? Seperti apa gagasan yang bisa kita ungkap dari balik, katakanlah, potret realis para santo di era Byzantium yang diukir di atas panel kayu dan dibaluri dengan ornamen-ornamen yang sangat rumit serta elegan? Apakah makna yang bisa dikuak dari balik mozaik *Tree of Jesse*, gambaran silsilah Kristus, yang ditampilkan pada jendela sebuah katedral di Perancis abad pertengahan?

Pertanyaan penelitian adalah cermin pendirian paradigmatik yang diambil seseorang dan pertanyaan-pertanyaan di atas adalah cermin cara berpikir studi ikonografi; sebuah kajian yang, dalam definisi klasik yang terus-menerus dipergunakan hingga saat ini, "menitikberatkan perhatiannya pada isi atau makna dari sebuah karya seni, dan bukan bentuknya" (Panofsky, 1955: 26). Sekilas, ia tampak tidak bermasalah. Ia adalah kajian yang

mengkhususkan dan mengkhusyukkan diri untuk menggali gagasan bukan gaya, makna ketimbang rupa, yang di dalam alih-alih yang di permukaan. Apa masalahnya? Apa masalah ketika Roskill (1989: 94), dalam definisi ikonografi lainnya yang juga kerap dipergunakan, mematok ini sebagai telisik untuk memasuki permainan dari makna-makna simbolik dan bagaimana ia dipahami?

Inilah masalahnya: ia menghapus ikon dari studi ikonografi itu sendiri.

Secara keras, sejak awal, ikonografi dalam pengertian konvensionalnya mendikotomikan antara aspek isi dan bentuk. Identitas kajiannya berdiri di atas dualisme ini. Mengisolasi analisis isi dari aspek bentuk, substansi dari dimensi wujud, atau makna dari sesuatu yang dipandang sebagai dimensi luar berdampak pada tersingkirkannya relasi di antara keduanya yang sesungguhnya saling mengkonstitusi, saling membentuk. Selisik ikonografi tentang halo atau lingkaran cahaya di balik kepala Kristus dan murid-muridnya pada lukisan Eropa abad pertengahan akan berhenti seusai mendeskripsikan bagaimana citra ini mengekspresikan konsepsi figur-figur suci dari tatanan simbolik wilayah sosial yang kita kaji. Tak ada kebutuhan, bagi ikonografi, untuk menyelidiki proses interaksi antara makna dengan rupa, sebab tugas itu dilimpahkan kepada kajian lainnya (di mana, ironisnya, kajian lain termaksud, stilistik, dibatasi konsentrasinya hanya pada mengkaji bentuk). Aspek-aspek nondiskursif yang menyangga makna, akibatnya, tersingkirkan dari bingkai analisis (Roskill, 1989: 98). Penanda itu sendiri tak diindahkan di hadapan

tatanan simboliknya (Damisch, 1975: 30) (demikian juga, untuk ditambahkan, yang dialami oleh analisis semiotik strukturalis).

Selain ketidakpedulian yang tak produktif di atas, lebih jauh, kajian-kajian ikonografi cenderung menempatkan ikon pada derajat yang lebih rendah dibandingkan makna. Seakan terbelenggu langsung oleh batasan yang diwariskan kata dasarnya itu sendiri—*eikon*, dari bahasa Yunani, berarti citra, representasi, atau potret[1]—ikonografi memperlakukan entah itu lukisan, patung, ukiran sebatas sebagai kehadiran sebuah gagasan induk yang diulang. Ikon ada semata untuk mewakili tatanan makna di baliknya. Wujud dari ikon-ikon yang hadir di tengah-tengah relasi sosial yang berlangsung ditentukan oleh sang gagasan sehingga, pahamlah kita, memang, dalam logika ini rupa menjadi hal yang tak terlalu penting untuk diindahkan.

Dalam studi Palka, contohnya. Lewat analisis ikonografi terhadap mural, relief, patung, serta hieroglif di berbagai situs kuno Maya, dan diperkuat dengan informasi-informasi etnografis serta hasil-hasil dari studi lintas kebudayaan, peneliti menemukan bahwa tangan kanan, khususnya, serta umumnya semua yang serba kanan, bagi orang-orang Maya, dianggap murni, superordinat, serta sakti. Sementara tangan kiri dan semua yang serba kiri menyimbolkan sesuatu yang lebih lemah, cacat, serta subordinat dalam kebudayaan tersebut (Palka, 2002: 419-443). Ikon, dalam penelitian barusan, hanya menjadi tangga untuk meraih gugusan makna yang beroperasi di atas masyarakat terkait.

Pertanyaannya, kemudian, mengapa kita harus mulai memerhatikan rupa? Sederhana. Pertama-tama, tanpanya kita akan

1 "Icon", Merriam-Webster's 11th edition of the Collegiate Dictionary.

kehilangan faktualitas meski itu dalam rangka mengkaji makna sebuah ikon sekalipun. Asumsi bahwa sesuatu yang mengawang serta tak berwujud menjadi *prima causa*, penggerak yang tak digerakkan, atas sesuatu yang berwujud tentulah terdengar ganjil. Cara pandang inilah yang dipakai dalam telisik-telisik ikonografi konvensional, di mana kajian-kajiannya menyiratkan asumsi bahwa tatanan simbolik kolektif, yang keberadaannya ditangkap dengan meraba-raba kesamaan cara berpikir dan berperilaku serta pola-pola ikon, menentukan wujud ikon dalam suatu masyarakat secara satu arah. Dalam cara berpikir seperti ini, memang, kita tak perlu lagi menangkap yang faktual dan yang konkret. Ia tak punya arti di hadapan kekuatan bernama kebudayaan yang abstrak, yang menggentayangi serta mendiktenya.[2] Apa pun wujud ikon, entah itu emblem, patung, mural, dengan demikian, semua sama saja. Semua sebatas perpanjangan dari logika abstrak yang melayang di atas sana. Tiap-tiap ikon tak punya keberadaan, efek, serta dampaknya tersendiri dan boleh dilangkahi begitu saja dalam analisis. Kekonkretan ikon senantiasa tunduk di bawah proses semiosis relasi sosial yang bergulir.

Tercerabutnya teori dari aktualitas—yang berawal dari terpisahnya isi dari bentuk—ini bukan hanya problem milik ikonografi. Ia adalah bagian dari problem besar dan berlarut-larut dikotomi tubuh-jiwa Cartesian, yang diwarisi juga oleh disiplin-disiplin seperti sosiologi, antropologi, arkeologi, kesenian, filsafat (Henare, Holbraad, dan Wastell, 2007: 1-31; de Castro, 2012: 152). Ontologi Cartesian memandang bahwa ada dua substansi

2 Lihat, misal, kritik Volosinov terhadap objektivisme abstrak dari pandangan semiotik strukturalis dalam Volosinov (1973); atau gugatan Latour terhadap fakta sosial dalam diskursus sosiologi dalam Latour (2005).

pokok yang bisa diperah dari kenyataan yang begitu kompleks: keberadaan batin yang tak pernah terduga, tak terbatas, serta aktif dan keberadaan wujud yang dapat diukur serta diprediksi, terbatas, juga pasif. Seiring berkembangnya diskursus yang mempelajari dinamika kemanusiaan di kemudian hari, antagonisme ini lantas memperoleh nama-nama baru; bentuk dan isi, wujud dan substansi, benda dan makna, dan seterusnya.

Ikonografi, salah satu pewaris dan pelestari antagonisme tersebut, konsekuensinya, berkembang sebagai analisis ikon yang menjauhi ikon itu sendiri. Ikon tak lain hanyalah objek yang tak berdaya di hadapan proses-proses pemaknaan sang subjek, seolah tak memedulikan bahwa ikon adalah sang fakta yang ditelaah. Lantaran kualitas ketidakbernyawaan dan kebendaannya, ia dipandang baru memperoleh keberadaan setelah relasi sosial melekatkan makna kepadanya. Ikon pun, karenanya, dianggap tak memerlukan status *sui generis* atau perlakuan dan dimensi tersendiri dalam analisis yang dampaknya justru fatal bagi analisis terkait. Dengan tak menempatkan ikon sebagai fakta—atau, lebih akuratnya, penyangga dari proses faktual—yang memungkinkan kebudayaan memperoleh wujud nyatanya pada tempat yang seharusnya, analisis pun akan terperosok pada upaya meraih-raih gugusan besar abstrak yang sulit dipertanggungjawabkan aktualitasnya.

Dalam upaya menggugat problem akut Cartesian yang menyeret sebagian besar disiplin yang berurusan dengan dinamika kemanusiaan ini, belakangan sejumlah pemikir mengusulkan cara berpikir lain yang diwakili dengan terma-terma yang terdengar agak absurd. Sebut saja "agensi benda," (Gell, 1998) "berpikir

lewat benda," (Henare, Holbraad, dan Wastell, 2007) atau "ikon yang berlakon." (Pentcheva, 2003) Tak memiliki proses batin yang hidup, bagi cara-cara berpikir baru ini, tidak berarti benda dengan sendirinya dapat dinafikan keberadaannya di tengah-tengah proses sosial yang bergulir. Benar ia dimaknai dan dipergunakan oleh sebuah relasi sosial, tetapi pada saat yang sama tak sepenuhnya tepat untuk mengatakan proses signifikasi yang dialaminya benar-benar manasuka. Ia bergeming dan menanti ditemukan, ditandai, serta dieksploitasi oleh sekelompok manusia sebelum bisa memperoleh kedudukan di tengah-tengah kehidupan mereka, akan tetapi saat keduanya terikat dengan mantap, kehidupan sosial hanya mungkin diselenggarakan dengan keberadaannya; struktur pemaknaan "yang adikuasa itu" hanya dimungkinkan keberadaannya dengan bertumpu pada sifat-sifat kebendaannya.

Ambil contoh studi Holbraad. Ia memperlihatkan bahwa di antara dukun Kuba terdapat satu jenis bubuk yang bila dimanfaatkan akan menganugerahkan kesaktian kepada sang pemakai. Nah, konsepsi sakti di antara para Ifa ini begitu melekat dengan bubuk *ache* tersebut beserta segenap sifat intrinsiknya sampai-sampai boleh dikatakan, "tak ada bubuk, tak ada kesaktian." Tak lagi bisa tergantikan dengan objek lainnya, bubuk *ache* pun menjadi sebentuk materialitas yang menyangga relasi sosial dan cara berpikir para dukun Kuba (Holbraad, 2007: 189-225).

Inilah, menyitir metafora Van Beek, kerendahhatian objek. Ia memang tidak komplet pada dirinya sendiri dan tidak akan pernah komplet namun, lanjut Van Beek, ia tetaplah sesuatu yang otonom (van Beek, 1996: 5-24). Dengan objektivitasnya yang

juga mengandung potensi-potensi khas, ia siap mempengaruhi kehidupan dalam kebergemingannya.

Dalam usahanya untuk memberikan deskripsi realitas yang lebih radikal, prinsip cara berpikir yang merevitalisasi materialitas ini sebenarnya sederhana. Jangan keburu melekatkan ketidakbernyawaan dengan kepasifan, ketidakberartian, ketidakotentikan, dan sifat-sifat negatif selanjutnya yang diasosiasikan dengan objek wujud dalam dikotomi Cartesian. Ketika Henare dkk. melayangkan pertanyaan, “Dapatkah sebuah proyek intelektual yang berangkat dari perhatian terhadap artefak memungkinkan terobosan analitis dalam metode antropologi?” (Henare, Holbraad, dan Wastell, 2007: 1) saya merasakan sebuah eksklamasi bahwa terobosan paradigmatik dimungkinkan dengan upaya simpel memperhatikan benda tanpa bias ideologis. Dan memang, dengan diskriminasi luar biasa yang dialami benda, membicarakannya dengan bobot yang sepantasnya atau sekadar tanpa mengkhianati faktualitasnya akan mencelikkan penglihatan kita kepada wilayah-wilayah kehidupan yang selama ini ditabiri oleh antagonisme jasad/jiwa. Tepatnya, menempatkan materialitas pada koridornya tersendiri—tak memaksakannya masuk dalam koridor mental-linguistik—membuka kemungkinan bagi kita untuk meraih dimensi ontologis, yang objektif, yang eksternal, yang selama ini diabaikan (biasanya, lantaran persepsi bahwa yang maknawi berkuasa atas yang bendawi atau pun yang maknawi tak dapat ditembus oleh abstraksi pengamat) (Henare, Holbraad, dan Wastell, 2007: 8).

Kendati demikian, memang, terma-terma seperti objektivitas dan materialitas tak bisa dibicarakan lagi secara lugu sebagaimana

pada periode sebelum peralihan linguistik (*linguistic turn*). Keinsyafan akan kebergantungan pengetahuan manusia terhadap bahasa yang senantiasa memiliki dimensi naratif di dalamnya membuat pembicaraan tentang ontologi mesti disikapi dengan jauh lebih hati-hati dibandingkan sebelumnya. Upaya meneliti sesuatu akan selalu ambigu lantaran seiring sang pengamat mengobservasi ia pun menempatkan objek amatannya ke dalam suatu tatanan simbolik; dalam upayanya menelisiknya sebagaimana adanya, sang peneliti melekatkannya dengan makna dari sistem penandaan di benaknya.

Namun mesti dikatakan, terabstraksikannya benda ke dalam jejaring pemaknaan tak sama dengan benda itu terhisap tak bersisa dari dunia luar ke wilayah batin. Dan sesulit apa pun kita mengakses dunia sebagaimana adanya di luar kebudayaan, pada gugus pemaknaan ini sendiri tertinggal jejak-jejak dari kenyataan di luar wilayah mental kita itu (di mana, untuk menariknya lebih ke bawah lagi, tanpa kenyataan eksternal bahkan tak akan pernah ada semesta maknawi internal ini). Kemaujudannya akan terus memancar terang justru dari bagaimana tatanan pemaknaan suatu relasi sosial—untuk membalik logika yang selama ini berkembang—terjerat kepada sifat-sifat kebendaannya.

Karenanya, sembari mengingat teguran pendekatan linguistik untuk tetap menjauhkan objek dari esensi yang sepenuhnya menentukan bagaimana ia mengada ke depan dan senantiasa memandang keberadaannya tak akan pernah lepas dari rantai semiosis, kebudayaan yang sebelumnya identik dengan properti internal batin mesti digiring ke wilayah interkoneksi antara aktor

dengan benda.[3] Hanya dengan menempatkannya di wilayah inilah kita akan menjumpai kebudayaan sebagai proses yang aktual dan benar-benar terjadi, bukan lagi sesuatu tak berwujud yang hanya dibayangkan atau dihayati; tak pernah memijak di dunia riil namun pada saat yang sama mempengaruhi keseluruhan proses dan dinamikanya. Yang kedua sangat mistik kedengarannya bukan?

MEMULIHKAN OBJEKTIVITAS IKON

Sekarang kembali ke ikonografi. Apa yang perlu dilakukan untuk memulihkan ikon—sang benda—ke kedudukan yang sepantasnya dalam kajian ikon?

Pertama-tama, tentulah ikon tak dapat lagi diperlakukan semata medium penyampai makna. Benar bahwa dalam berbagai relasi sosial ikon diciptakan dan difungsikan untuk menyampaikan makna atau pesan keilahian, namun apakah kajian ikon mesti membuntuti definisi masyarakat yang dipelajarinya dan mengabaikan bagaimana secara aktual ikon itu bekerja? Apakah definisi emik menentukan seutuhnya bagaimana ikon mempengaruhi masyarakat terkait? Atau, untuk mempermasalahkan ikonografi konvensional secara sinis: apakah kajian ikon sebatas mengganti konsep *yang ilahi* dengan *yang kultural*? (Keduanya, toh, adalah entitas adikuasa yang membentuk dan menentukan wujud ikon secara searah; tanpa mengindahkan proses-proses faktual yang dialektis.)

---

3 Bandingkan dengan Miller, 1987.

Dengan demikian, mengutip Tanner, alih-alih menangkap makna yang terkandung dari ikon sebagaimana yang digagas Panofsky, akan lebih berfaedah apabila ikonografi menyelisik *apa yang sesungguhnya dilakukan* oleh citra-citra ilahiah (Tanner, 2001: 260). Dan berikut adalah formulasi-formulasi yang diperoleh selepas kita mengembalikan ikon pada dimensinya sebagai wujud objektif dan membuka analisis terhadap segenap potensialitasnya di tengah-tengah proses sosial-kebudayaan sebuah masyarakat.

A. ARTI KEBERGEMINGAN ABADI IKON

Ikon, pertama-tama, berada pada dimensi objektif yang sama dengan benda-benda eksternal lainnya. Sebagaimana materi lainnya, ia diketemukan dan dilibatkan dalam sebuah relasi sosial yang bergulir; namun seiring perjalanannya, proses-proses vital masyarakat terkait akan bertumpu pada dinamika yang tercipta di antara keberadaan sang ikon dan keberadaan sang gugus pemaknaan. Sebagaimana diungkapkan Gell, "peristiwa berlangsung dengan kehadirannya." (Gell, 1998: 16) Tetapi, ini dia yang penting diperhatikan, kita sedang membicarakan objektivitas yang dinamai ikon oleh relasi sosial yang menyelenggarakannya. Kita tidak sedang membicarakan bubuk *ache* untuk ritual para dukun Kuba yang diteliti Holbraad, melainkan materialitas yang diposisikan untuk mencitrakan kehadiran ilahiah dalam rupa tertentu. Keterjalinan semesta makna dengan sifat-sifat kebendaan ikon, karenanya, jelas akan membentuk hubungan yang tipikal.

Seperti apakah itu?

Kini bayangkan potret Kristus. Wajah yang sintal lancip, hidung yang mancung, mata pipih yang biru atau kecoklatan, dengan rambut panjang bergelombang lembut agak kepirangan, saya kira itu yang terbayang di benak kita sekarang. Namun setelah direkonstruksi dengan teknologi grafis berdasarkan bukti-bukti arkeologis tipologi wajah orang Yahudi pada masa itu oleh BBC, wajah Kristus relatif berbeda dengan potretnya yang hidup dalam imajinasi massal dari waktu ke waktu. Alih-alih melihat sosok yang saya kenal sebagai Kristus, saya malah merasa sedang memandang seorang tukang batu (dan terhenyak, tentunya); wajahnya terkesan kotak, hidungnya lebar, matanya bulat, dengan rambut yang terkesan acak-acakan serta sama sekali tidak panjang. Meski menekankan bahwa gambaran ini belum tentu akurat, namun menurut BBC ini lebih akurat ketimbang potret Kristus dalam bayangan kita saat ini yang diwariskan dari potret-potret religius abad ke-6 yang didasarkan pada imajinasi artistik di Eropa pada waktu itu.[4]

Apa artinya? Ikon-ikon realis Kristus rupanya telah berperan hingga sejauh membentuk imajinasi konkret sang anak Allah selama berabad-abad di berbagai belahan dunia. Keberadaan ikon sebagai realitas visual eksternal memungkinkan suatu konsepsi diproyeksikan keluar sekaligus juga didiseminasikan dalam cetakan yang sama. Kalau kita menyangka bahwa gugus pemaknaan sepenuhnya menentukan bagaimana kita melihat sesuatu, imaji visual yang masif tentang potret Kristus, sebaliknya, memperlihatkan bagaimana objektivitas ikon menjadi tumpuan dari sebuah abstraksi kebudayaan. Dan tentu saja, kapasitas

4 “Why Do We Think Christ was White?” *BBC*, 27 Maret 2001.

objektivasi visual ini tak dimiliki oleh benda lainnya. Ia adalah properti khas ikon. Sosok Kristus yang menyerupai pemuda Eropa semacam tak akan pernah dapat dikomunikasikan cerita turun-temurun.

Dengan ketangguhan serta kemantapannya sebagai objek inorganik, ikon juga memungkinkan keberadaannya sebagai upaya dari visualisasi tatanan simbolik tertentu tak mudah lekang oleh perubahan ruang dan waktu. Mural *Christ Pantocractor* dari zaman Kekristenan awal mula yang bisa kita lihat pada saat ini sama dengan yang dilihat oleh umat Nasrani maupun masyarakat di sekeliling potret tersebut berabad-abad silam. Lewat studinya tentang relik Islam, Meri mengatakan, praktik melekatkan sosok-sosok suci dengan simbol konkret memungkinkan ingatan akan mereka menjadi ingatan yang dibagi bersama di antara umat Muslim abad pertengahan sekaligus penopang dari memori sejarah (Meri, 2010). Ikon, artinya, di samping menyediakan objektivitas visual yang dapat merentang untuk waktu yang lama, menorehkan pula sensasi mencerap sesuatu yang juga disaksikan masyarakat dari waktu yang merentang jauh ke belakang dan wilayah yang luas. Mengutip Hedeager, ia menyampaikan perasaan stabilitas dan keberlangsungan yang permanen (Hedeager, 2011: 138). Lebih jauh, dengan efek yang demikian ikon berpotensi membangun perasaan kebersamaan sekaligus bagian dari kontinuum gerak sejarah.

Dengan menghadirkan juga serpihan dari masa lalu di mana sosok suci hidup dalam wujud spasial yang bisa diraba dan dihadapi, ikon dapat membangun perasaan bersentuhan dengan kekuatan ilahiah pada diri, katakanlah, seorang peziarah. Telusur

Chambert-Loir terhadap makam-makam para Wali di Jawa memperlihatkan bagaimana peristirahatan terakhir sosok-sosok yang dianggap dilahirkan dengan kesaktian tersebut diyakini mengandung kekuatan dan menjadi tumpuan sebuah tradisi yang sangat massal hingga hari ini, ziarah. Para peziarah menghadap ke makam yang mereka percaya lekat dengan kehadiran para Wali ini untuk kemudian entah meminta berkat, pertolongan, melakukan *selametan*, bersemedi, atau yang lain-lainnya (Chambert-Loir, 2002: 132-140). Dan dalam studinya tentang citra dan perilaku para penganut Budhisme di India abad ke-11, Kinnard memperlihatkan bagaimana citra Buddha pada stupa masa itu memungkinkan para penganut tak hanya memperoleh ajarannya namun juga mendapati kehadirannya. Dari referensi-referensi tekstual pada masa itu, Kinnard menegaskan bagaimana stupa-stupa punya kekuatan menyerap umat ke periode di mana Buddha hidup dan menjadi saksi langsung kebijaksanaan-kebijaksanaannya (Kinnard, 2004: 117-143).

B. TUBUH, JEMBATAN IKON DAN KEBUDAYAAN

Kendati, sebagaimana yang sudah kita lihat barusan, adalah berdasar untuk mengatakan ikon dan gugus pemaknaan terlibat dalam relasi yang saling mengkonstitusi, sebenarnya lebih tepat lagi kalau dikatakan, di antara materialitas dan abstraksi tersebut terdapat tubuh. Dan lagi kita tak bisa mengatakan ikon yang fisikal bersentuhan dengan kebudayaan yang abstrak secara langsung bukan? Pernyataan semacam itu hanya akan menjadi langkah mundur karena kita berlelah-lelah untuk tiba di titik ini

demi menggambarkan proses-proses sosial secara lebih faktual—mengapa ujung-ujungnya kita kembali menjelaskan relasi di antara kedua hal di atas secara mengawang?

Karenanya, bagian ini akan memperdalam eksplorasi tentang tubuh dan fakultas pengindraannya—yang menjadi sasaran tembak langsung ikon—dalam relasinya dengan ikon. Para pengrajin atau, lebih luasnya, aktor-aktor yang terlibat dalam proses kreasi ikon itu sendiri, sebagaimana sebentar lagi akan kita lihat, umumnya membangun ikon dengan mempertimbangkan kemampuan dan keterbatasan sensorik dari mereka yang berpotensi menjadi audiensnya. Ada sebuah kesadaran nonesensialis bahwa menghadirkan citraan ilahi hanya dimungkinkan dengan menikamkan pengalaman yang intens dan luar biasa pada fakultas perseptual mereka yang melihatnya. Pertimbangan kita kurang-lebih sama dengan para perupa tersebut—memang, hanya lewat tubuhlah, di mana konvensi kultural itu sebagai abstraksi kognitif bersemayam, ikon dapat mempengaruhi kebudayaan, entah untuk mengkonkretkan keberadaan sosok-sosok kunci sebuah teologi, entah untuk menorehkan kebesaran dewa-dewi lewat patung megah yang membuat mereka yang berada di hadapannya merasa kecil, entah yang lain-lainnya.

Dalam studinya tentang gelombang naturalisme pada ikon-ikon Yunani abad ke-5 SM, Tanner mengusulkan agar kesenian diperlakukan sebagai simbolisme ekspresif yang, dengan kapasitasnya memancing dan mengaduk-aduk aparatus sensualitas seseorang, dapat mengorganisasi rasa dalam sebuah relasi sosial (Tanner, 2001: 260). Ia lantas memaparkan bagaimana kuil-kuil di Yunani pada masa itu membangun keilahian dewa-

dewinya dengan memanipulasi pencahayaan dan kegelapan serta menggunakan bahan pualam, emas, dan gading untuk patung-patungnya menyesapkan rasa takjub dan kefanaan di antara umat yang menatapnya (Tanner, 2001: 262).

Seiring dengan itu, ia memaparkan, alih-alih mencerminkan perubahan kesenian menuju paradigma yang melihat alam sekitar secara alamiah, gelombang transformasi ikon-ikon religius menuju bentuk yang menyehari dan alamiah di Yunani tak lepas dari perkembangan demokrasi di Athena di mana kuil-kuil dan kultus-kultus mulai didanai (dan dituntut untuk bertanggung jawab kepada) publik. Dalam kondisi yang demikian bahasa artistik beralih melayani kebutuhan ekspresivitas populasi kebanyakan. Ilah-ilahnya yang sebelumnya diukir dengan postur tegak-formalistis menatap lurus ke depan dan dingin, mengikuti gaya berhala Mesir, kemudian ditata dengan gaya yang lebih manusiawi serta ekspresif. Berhadapan dengan patung dewa-dewi arkaik menimbulkan perasaan menghadapi sosok yang berada pada hierarki yang jauh lebih tinggi, sementara berhadapan dengan gaya ukir setelahnya yang naturalis terasa lebih seperti menghadapi sesama manusia meski memang tak menghilangkan kedudukan ikon tersebut yang lebih tinggi (Tanner, 2001: 270, 272). Meskipun dalam rangka membangun abstraksi sosiologis, usulan Tanner merupakan eksperimentasi berfaedah dalam meradikalisasi bahwa hubungan ikon dengan perubahan sosial pada tingkatan empirik adalah hubungan sang citra ilahi dengan fakultas sensual tubuh.

Wagner, sejalan dari sisi yang lain, mengungkapkan bahwa "makna adalah persepsi dalam ruang nilai simbolik" (Wagner, 1986: 12). Persepsi, baginya, merupakan kualitas manusia paling

berpengaruh yang bukan hanya memberi bentuk kepada karya seni namun juga segenap teknologi dan ciptaannya (Wagner, 1986: 12). "Ketika kita berbicara tentang makna," ungkapnya, "kita berbicara tentang 'melihat' di tengah-tengah semesta simbol manusia, bukan tentang gramatika, sintaks, atau fungsi penanda yang dengannya tatanan diberlakukan via ekspresi" (Wagner, 1986: 13). Wagner menolak makna dan persepsi dilihat sebagai dua sisi mata uang yang berbeda—atau dijerat kembali oleh musuh lama kita, dikotomi Cartesian. Sebaliknya, meski yang pertama berada pada dimensi abstrak dan yang lain korporeal, makna pada mulanya dibangun dari persepsi. Dan pada saat yang sama, cara kita memersepsi sesuatu senantiasa dikonstitusi ulang oleh gugusan makna yang mengeras. Karenanya, betapapun sebuah karya seni rupa berasal dari kebudayaan yang benar-benar asing, kita tetap memiliki potensi untuk memahaminya. Simbol-simbolnya, pasalnya, dikonstruksi dari sinyal-sinyal fakultas pengindraan yang juga kita miliki. Dan betapapun sebuah karya didaku sebagai *masterpiece* dalam sejarah umat manusia, lazim saja seandainya kita tidak memahaminya; toh, kita hanya dapat mengakses pengalaman perseptual dahsyat yang dihadirkannya dengan memahami kode-kode dari konvensi kultural tertentu.

Jadi bagi proyek ikonografi kita, konseptualisasi Wagner ini membantu mengklarifikasi bahwa kekuatan simbol bukan semata ditentukan oleh nilai-nilai kebudayaan tetapi juga bagaimana simbol terkait dapat menghantarkan sensasi-sensasi ketubuhan yang intens. Inilah mengapa meski terdapat beragam aliran lukisan Barat, lukisan-lukisan yang fenomenal dan menjadi tonggak dalam sejarah keseniannya tetap seakan diikat oleh seutas benang merah;

yakni karya-karya yang sanggup mengeksplorasi potensi medianya untuk menancapkan pengalaman perseptual yang menakjubkan sekaligus, kalau boleh ditambahkan, menghenyakkan tatanan simbolik yang lazim. Dan inilah juga mengapa betapapun ikon ditugaskan untuk merepresentasikan tatanan simbolik tertentu, kita tak akan tahu apa-apa tentangnya bila menganggap apa yang dilakukannya hanya meneruskan makna. Ia, lebih dari itu, lewat wujudnya menghadirkan pengalaman ketubuhan luar biasa bagi reseptornya yang selanjutnya bukan tidak mungkin menjadikan struktur pemaknaan berandal kepadanya.

Hal ini juga yang disadari oleh para pengrajin patung di Byzantium abad ke-8. "Citra yang diukir berdasarkan sumbernya menghadirkan keserupaan dengan sang sumber dalam wujud material dan mengambil bentuknya lewat kemampuan para pengrajinnya dan kecakapan tangannya. Demikianlah yang dapat dijumpai dari para pelukis, pengukir, dan mereka yang menciptakan citraan dari emas dan perunggu," begitu tulis Theodore dari Studios (Pentcheva, 2003: 634). Keinsyafan akan pentingnya materialitas dan talenta mengukir ikon di antara para pengrajin Byzantium pada masa itu mengisyaratkan mereka menyadari betul, yang ilahiah hadir lewat yang "fana"—lewat impresi kemegahan dan kemuliaan yang bisa mereka torehkan pada audiensnya, tepatnya.

Jadi, demikianlah. Keberlangsungan gugusan pemaknaan dari suatu relasi sosial yang telah membentuk pertalian rapat dengan ikon tak hanya bergantung pada sang benda. Kita juga mesti memperhitungkan tubuh, wilayah di mana ikon sebagai kemaujudan konkret berjumpa secara aktual dengan kebudayaan

yang abstrak. Dengan demikian, ketimbang berkorespondensi langsung dengan ikon, kebudayaan lebih tepat untuk dideskripsikan bersentuhan dengan kekonkretan tersebut melalui proses-proses perseptual. Bahkan, pada titik tertentu, bisa jadi keberlangsungan entitas abstrak ini bergantung pada kesan-kesan indrawi yang ditorehkan ikon sebagai sebuah realitas visual. Ketiganya, pada titik yang seperti itu, sudah terlibat dalam satu trialektika yang saling membentuk dan menentukan.

3. LOKASI PRODUKSI IKON YANG TAK PERNAH PASTI

Ada satu hal lagi yang perlu kita waspadai dalam proyek menggiring kajian ikonografi ke wilayah ontologis. Bukan hal yang mengherankan kalau ada kesan subbab kedua melebih-lebihkan kekuatan pihak-pihak yang berperan dalam proses kreasi ikon. Dengan kemampuan mengaduk-aduk sensualitas para reseptor lewat manipulasi materialitas, bukan hal yang aneh kalau para kreator, dalam paparan saya, terkesan sebagai sang subjek yang sanggup memanipulasi kebudayaan. Kemampuan menguasai persepsi ini, selanjutnya—kalau kita menerawangnya dengan perspektif determinisme sosial—akan diserap oleh kekuasaan atau tatanan sosial untuk mengendalikan populasinya. (Ini juga yang, sayangnya, dilakukan Tanner selepas upayanya meradikalisasi perubahan sosial sebagai pengalaman korporeal.)

Nah, karenanya, subbab ini hendak menghindarkan kita agar tak terjatuh dalam antagonisme Cartesian baru; di mana sang subjek adalah mereka yang sanggup menguasai produksi ikon dan sebagai objeknya selain ikon kini ada audiens awam (entah umat,

entah yang lainnya) selaku konsumen pasif yang dijerumuskan dalam tatanan simbolik lewat karya apik para elite kebudayaan yang menggetarkan. Masih ada faktor penting lain yang bermain di antara dinamika tubuh, ikon, dan kebudayaan; dan subbab ini akan mempertegas si faktor X termaksud agar jernih bahwa pembentukan tali-temali makna dengan korpus tak selamanya dikendalikan oleh kesadaran artistik, talenta berkesenian, atau rezim sosial yang sanggup mengakumulasi dan mengorganisasi kekuatan estetik.

Untuk itu, berikut sebuah cerita singkat tentang Vincent Sabini. Prajurit Irlandia Katolik ini tertembak dengkulnya dalam pertempuran Perang Dunia Pertama di Belgia. Ia pun pincang dan harus mengenakan tongkat seumur hidupnya. Sabini kemudian menempa ulang peluru yang mengoyaknya menjadi salib yang, ini menariknya, terus-menerus dikenakannya sebagai kalung hingga ia meninggal pada usia sembilan puluh tahun (Saunders, 2003: 14-15).

Saya kira kita dapat sangat memahami tindakan Sabini; dengan nyaris membunuhnya, peluru ini punya daya tarik untuk menjadi kenang-kenangan otentik yang mengingatkan sekaligus mengekspresikan pengalamannya terintimnya dengan salah satu peperangan terbesar dalam sejarah itu. Peluru ini, bersama tubuhnya yang cacat, menjadi ungkapan identitas keakuan yang sangat kuat. Cukup selayang pandang, keduanya dapat menceritakan riwayat Sabini sebagai pejuang di lubuk terdalam peristiwa yang mengambil tempat tak tergantikan dalam imajinasi massal itu. Kemudian dengan menempanya menjadi salib, Sabini membumbuinya lagi dengan narasi yang bersumber dari satu

identitas lain yang dikenakannya, Katolik. Sabini, dengan itu, menampilkan dirinya sebagai bukti dari kebaikan Tuhan dalam iman Katoliknya. Ia bersyukur lantaran selamat dari kejadian yang sangat tipis batasannya dengan kematian dan telah merenggut jutaan nyawa.

Namun seandainya konteks peristiwanya lain, seandainya bukan Sabini yang mengalaminya, akankah peluru itu ditempa menjadi ikon kenang-kenangan sekaligus suci? Dari sisi lain, pasalnya, bisa dikatakan juga peluru tersebut merenggut keutuhan tubuh korbannya. Sabini mesti menghabiskan sisa umurnya yang masih panjang dengan tubuh yang tak bisa lagi menjalani hidup dengan "penuh" sebagaimana orang-orang lainnya. Belum lagi, detik-detik tertembus peluru itu sendiri pastilah menyakitkan tak terperi. Bukan tidak mungkin momen-momen menyerempet kematian semacam itu menyebabkan trauma tersendiri.

Apa artinya?

Kisah Sabini memperlihatkan bahwa interaksi antara ikon, tubuh, dan makna bukanlah sesuatu yang stabil dan dapat direnggut bulat-bulat oleh rezim tertentu. Trialektika ini senantiasa ambigu, kontradiktif, dan penuh potensi; yang akhirnya baru terjelaskan apabila observasi kita tidak luput dari peristiwa dan situasi yang dialami serta dijalani oleh korporeitas bersangkutan. Posisi ikon di hadapan persepsi maupun makna tak pernah lepas, untuk mengungkapkannya secara puitik, dari takdir yang menyentuh masing-masing aktor dengan cara yang berbeda-beda. Seiring peristiwa bergulir, tubuh berengkuhan dengan objek-objek eksternal yang sebelumnya dianggap telah lekat dengan makna tertentu lewat cara-cara lain. Timbullah sensasi perseptual yang

asing atas suatu kenyataan eksternal yang sebelumnya dianggap seseorang sudah dipahaminya, dan menjadi kombinasi yang tidak terjelaskan oleh gugus pemaknaan yang ada. Apakah dalam Alkitab diajarkan bagaimana menghadapi situasi ketubuhan Sabini dalam kaitannya dengan konteks peperangan global modern? Tidak. Tentu saja.

Dalam situasi demi situasi yang seakan tahu bagaimana caranya untuk selalu mengejutkan seseorang, struktur pemaknaan pun menjadi rentan; membuka potensi terbentuknya tali-temali makna dan ikon yang baru, yang selalu—bak roda karma—akan rapuh di hadapan ketidakpastian masa mendatang yang segera dialami satu tubuh secara tersendiri. Ketidakstabilan ini mempunyai satu pesan yang gamblang, bahwa proses kreasi ikon karenanya tak akan pernah benar-benar terpusat pada lokasi tertentu dari sebuah relasi sosial.

Dus, boleh saja Wagner mengatakan ada kesenian yang unggul—yang dalam kriterianya adalah yang sanggup mengonsentrasikan dan mengatasi, mengorganisasi, mengorkestrasi, dan mengguncang cara kita memaknai realitas pada lazimnya (Wagner, 1986: 27). Akan tetapi, para reseptor pun tak semata korban dari kecakapan eksepsional sang seniman memainkan perasaan lewat karyanya. Sebagaimana yang sudah diperlihatkan, diskriminasi antara kreator-reseptor tidak selamanya relevan untuk mengidentifikasi lokasi produksi ikon. Memberikan kredit berlebihan kepada sang seniman atau produsen dalam kajian ikon rentan membuat kita mengabaikan realitas kapasitas produktif dari sang reseptor dalam memaknai karya-karya seni atau, dalam kasus kita, ikon, serta peristiwa yang menimpanya yang menjadi

milik eksklusif perjalanan hidupnya. Karenanya dapatlah kita katakan, meski tidak disadarinya audiens adalah pengrajin ikon itu sendiri—lewat tubuhnya, konvensi pemaknaannya, dan nasib yang merupakan kesunyian miliknya.

KESIMPULAN

Sepanjang pemaparan, kita telah melihat alasan-alasan mengapa ikonografi tidak bisa tidak mesti kembali kepada ikon itu sendiri yang selama ini diabaikannya begitu saja. Sepanjang tak menjelaskan kebudayaan sebagai sesuatu yang punya wujud konkret, eksplanasi-eksplanasi terhadap suatu relasi sosial tak akan menemukan pijakan faktualitas dan mesti terus-menerus menjelaskan segenap fenomena kultural sebagai bagian dari abstraksi besar yang tak pernah jelas asal-muasalnya atau keberadaan riilnya. Kendati ikon dalam berbagai kasus kerap dimaksudkan oleh masyarakat terkait sebagai citra dari yang ilahiah dalam tatanan simboliknya, namun apakah proses yang berlangsung sesederhana itu? Sesederhana kebudayaan secara satu arah merenggut benda untuk menyampaikan maknanya?

Dalam kenyataannya, sifat kebendaan ikonlah yang memungkinkan kebudayaan atau agama dihadirkan sebagai realitas visual objektif serta diwariskan untuk waktu yang lama, yang mana dampaknya tak tergantikan bagi struktur pemaknaan yang menjadi sumbernya maupun relasi sosial yang berlangsung. Kebudayaan, yang selama ini menjadi magnet yang menyita sekujur daya analitik kita, tak punya kapasitas untuk melakukan hal tersebut pada dirinya sendiri. Tak mungkin kebudayaan secara

riil merupakan sesuatu yang cukup dengan dirinya sendiri. Jadi hanya dengan memperhitungkan kualitas objektif ikonlah kita bisa merumuskan proses yang benar-benar mengambil tempat.

Namun dalam proyek memulihkan objektivitas ikon untuk menemukan proses-proses kebudayaan yang aktual, tak cukuplah bagi kita berhenti pada proposisi bahwa sang gugus pemaknaan berinteraksi dua arah dengan sifat-sifat kebendaan ikon. Kebudayaan sebagai abstraksi kognitif bersemayam pada tubuh, dan di sisi lain ikon disusun untuk menorehkan suatu pengalaman perseptual kepada korporeitas tersebut. Jadi, untuk menapak ke ranah yang riil, hubungan ikon dengan kebudayaan senantiasa mesti dilihat dalam wujudnya yang "mendarah-daging"—atau dalam format trialektika di antara realitas visual objektif, gugus pemaknaan, dan tubuh bersangkutan.

Dan akhirnya, perlu ditekankan bahwa proses kreasi ikon tak pernah bisa dikuasai oleh pihak tertentu atau terpusat pada satu lokasi spesifik dari suatu relasi sosial. Untuk mengatakannya dengan cara yang lain: rezim estetik yang total adalah suatu kemustahilan. Kendati ikon diciptakan oleh satu pihak, ketika tubuh lain mengalami ikon tersebut dengan situasi yang berbeda dari yang, katakanlah, dibayangkan pencipta artefak bersangkutan sebelumnya atau kontradiktif dengan makna yang sudah lekat padanya, ia pun akan mengalami rekonstitusi. Patung Byzantium abad ke-8, sebagai contoh, dapat membuat pencerapnya merasa terhisap dalam keagungan Kristus dan para santonya ketika terpancang relasi stabil di antara tiga hal yang melandasinya, tubuh, ikon, dan makna. Dan kita tahu, kehidupan senantiasa bergulir dan niscaya mendatangkan peristiwa-peristiwa baru.

Artinya, sebuah ikon secara maknawi setiap saat dihancurkan dan diciptakan kembali.

Untuk menyingkat semua paparan ini, adalah pendekatan yang tak mereduksi masing-masing variabel—kebudayaan, tubuh, ikon—serta pengalaman dan peristiwa yang membalurinya yang menjadi syarat kajian ikon yang radikal.

REFERENSI

Chambert-Loir, Henri dan Anthony Reid (peny.). 2002. *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2002.

Chambert-Loir, Henri. 2002. "Saint and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java", di dalam Henry Chambert-Loir dan Anthony Reid (peny.). *The Potent.*

Damisch, Hubert. 1975. "Semiotics and Iconography", di dalam Thomas A. Sebeok (peny.). *The Tell*

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon.

Germano, David (peny.). 2004. *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*, New York: State University of New York Press.

Henare, Amiria, Martin Holbraad, dan Sari Wastell (peny.). 2007. *Thinking Through Things: Theorizing Artifacts Ethnographically*, London: Routledge.

Henare, Amiria, Martin Holbraad, dan Sari Wastell. 2007. "Introduction: Thinking Through Things", di dalam Amiria Henare, Martin Holbraad, dan Sari Wastell (peny.), *Thinking.*

Hedeager, Lotte. 2011. *Iron Age Myth and Materiality: An Archeology of Scandinavia AD 400-1000*. London: Routledge.

Holbraad, Martin. 2007. "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or *Mana*, Again)" di dalam Amiria Henare, Martin Holbraad, dan Sari Wastell (peny.). *Thinking*.

Kinnard, Jacob N. 2004. "The Field of Buddha's Presence" dalam David Germano (peny.). *Embodying*.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Clarendon.

Meri, Josef W. 2010. "Relics of Piety and Power in Medieval Islam", di dalam *Past and Present* supplement 5.

Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell.

Palka, Joel W. 2002. "Left/Right Symbolism and the Body in Ancient Maya Iconography and Culture", di dalam *Latin American Antiquity* 13 (4): 419-443.

Panofsky, Erwin. 1955. *Meaning in the Visual Arts*. Garden City: Doubleday Anchor Books.

Pentcheva, Bissera V. 2003. "The Performative Icon", di dalam *The Art Bulletin* 88 (4): 631-655.

Roskill, Mark W. 1989. *The Interpretation of Pictures*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Saunders, Nicholas J. 2003. "Crucifix, Cavalry, and Cross: Materiality and Spirituality in Great War Landscapes", di dalam *World Archaeology* 35 (1): 7-21.

Sebeok, Thomas A. (peny.). 1975. *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics*, Lisse: Peter de Ridder Press.

Tanner, Jeremy. 2001. “Nature, Culture and the Body in Classical Greek Religious Art”, di dalam *World Archaeology* 33 (2): 257-276.

Wagner, Roy. 1986. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.

van Beek, Gosewijn. 1996. “On Materiality”, di dalam *Word and* 9 (1): 5-24.

de Castro, Eduardo Vivieros. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Masterclass Series 1, Manchester: HAU Network of Ethnography.

Volosinov, Valentin. 1973. *Marxism and the Philosophy of Language*. Massachusetts: Harvard University Press.

5
Hubungan Relasional dan Ontologi Moralitas: Meninjau Beberapa Tulisan Antropologi Mengenai "Ritus Kurban"

IMAM ARDHIANTO

PROLOG

Mengorbankan diri untuk sebuah objek metafisik yang tak terlihat adalah sebuah tindakan yang selalu mengguncang kesadaran moral subjek modern. Hadirnya kenyataan bahwa orang atau sekelompok orang kadang kala mengikhlaskan kematian sebagian anggota kelompok atau sumber daya berharga mereka dalam sebuah ritual, sulit dipahami bagi para peneliti yang menggunakan pemahaman-pemahaman teori modern. Sering kali dengan penuh kecurigaan, subjek modern melihat peristiwa itu sebagai "akal-akalan" kezaliman penguasa, atau sebentuk kebodohan dari anggota-anggota masyarakat yang mempraktikkan hal tersebut untuk memelihara suatu kekuasaan politik. Bahkan dengan pandangan

yang lebih merendahkan lagi, kegiatan tersebut dilihat sebagai irasionalitas sekelompok manusia yang dianggap tidak modern. Ilustrasi lain yang lebih kontemporer dan membingungkan bagi subjek modern adalah fenomena bunuh diri sekte-sekte keagamaan baru dan tindakan bom bunuh diri gerakan fundamentalis Islam yang kini tengah menjadi ketakutan sebagian besar masyarakat modern. Oleh karenanya, pertanyaan atas berbagai peristiwa tersebut sering kali bermuara pada kebingungan moral.

Sebagai suatu disiplin yang sedari awal telah membahas berbagai praktik kehidupan yang liyan, antropologi sebenarnya sudah lama mempelajari fenomena ini, namun pembahasannya sering kali tidak menjadi fokus utama dalam kajian berbagai literatur tentang antropologi dan agama—atau setidaknya, pada berbagai hasil kajian yang kita jumpai pada penulis-penulis di Indonesia. Setelah membaca beberapa tinjauan dan konsepsi yang dihasilkan oleh antropolog-antropolog tersebut, agaknya diperlukan sebuah tulisan yang mampu memaparkan perkembangan teoretis mengenai kajian tersebut, yang juga mampu melihat relevansi serta konteks kehadirannya. Pada tulisan ini, saya hendak memaparkan bahwa memang seharusnya antropologi bisa menjelaskan, alih-alih merasionalisasikan, berbagai tindakan yang sulit dipahami secara moral dan senantiasa dicurigai karena menusuk sensibilitas subjek modern.

Tulisan ini bermaksud memaparkan perkembangan studi mengenai fenomena pengorbanan yang telah dihasilkan oleh banyak antropolog. Kemudian menempatkan berbagai kajian antropologi yang sering kali—tanpa kita sadari—mencerminkan ideologi Eropasentris dalam memaparkan hakikat ontologis dan moral

"ritus kurban" tersebut ke dalam konteks kritik ontologis. Bahan yang hendak digunakan dalam upaya memahami perkembangan konseptual ini berangkat dari gagasan beberapa tokoh yang sampai batas tertentu mengkritik secara tajam pendekatan-pendekatan dalam studi-studi keagamaan dan antropologi dalam memahami pengorbanan, yakni Victor Turner (1977), Valerio Valeri (1994), dan David Carrasco (1999). Pemikiran ketiganya setidaknya diwakili oleh Valerio Valeri, bahwa:

> "... Is that sacrifice, when properly defined, remains a useful notion, and thus it should not be dissolved or be dissolved into something more comfortably general but less informative. Nevertheless, it must be stressed that sacrifice identifies, in a very relative way, only certain modalities of a number of relations (between humans and animals and more generally other forms of life, between humans gods, between friends and enemies or rivals), whose other modalities are apprehended by other notions such as taboo, totemism, fetishism, anymal symbolism, gift, and so on. Sacrifice cannot, therefore, be turned into distinct thing, but must take its place in a family of notions, none of which has any validity except if it is relativied by others." (Valeri, 1994: 103)

Tulisan ini hendak menunjukkan pula pengaruh kronopolitik (Fabian, 1981) dalam berbagai analisis antropolog ketika menggambarkan ritus kurban. Berbagai kajian mengenai pengorbanan menunjukkan bagaimana konsepsi modern (Eropa?)

dengan semesta simboliknya hadir dalam berbagai analisis atas realitas religius yang diamati dan dibacanya. Pada gilirannya hal ini berperan dalam mewarnai ragam argumentasi dan paparan mengenai apa yang disebut "pengorbanan" di berbagai waktu dan tempat. Dalam tulisan-tulisan tersebut praktik mengorbankan sesuatu dipahami secara moral dan dikonstruksikan secara logis dengan tahapan sejarah modern dan logika ekonomi modern—terutama dalam penekanan analisis pada unsur resiprositas ritus pengorbanan. Fenomena sosial dari kehidupan para liyan dipadankan dengan kehidupan Eropa di masa lalu, dijinakkan dalam *chronos* imajiner. Ritus kurban dipisahkan sebagai peristiwa partikular yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan berbagai hal lain.

Salah satu ilustrasi yang saya elaborasi dalam tulisan ini adalah kuatnya fokus analisis pada subjek satuan manusia—individu—dalam memahami perubahan moralitas dan logika rasional dari tindakan-tindakan yang dilakukan dalam ritual pengorbanan. Padahal selain terkait dengan tindakan individu, berbagai ritus kurban tidak bisa dilepaskan dari kosmologi dan dasar ontologis yang melatarbelakangi aspek moral serta logika interelasi subjek-subjek yang hadir dalam peristiwanya. Kritik atas hal tersebut dilakukan oleh David Carassco (1999) dalam berbagai ulasannya mengenai pengorbanan manusia di masyarakat Aztec. Pendapatnya serupa dengan pendapat Valerio Valeri. Pengorbanan ia lihat sebagai sebuah hubungan jalin kelindan dari artikulasi sosial atas sebuah narasi kosmologis yang utuh dan menyeluruh pada suatu masyarakat. Objek yang metafisik, sebagai satuan ontologis, tidak serta-merta harus dipahami dengan ilusi kosmologi Barat yang

menekankan subjek individual, rasional–utilitarian, dan konsepsi mendasar dari kosmoekonominya.

Tulisan ini akan menggunakan empat tahapan pembahasan. Pertama, perkembangan kajian tentang pengorbanan oleh Frazer, Robertson Smith, dan Tylor, yang masih dipengaruhi oleh konsepsi evolusionisme dan klasifikasi klasik atas keragaman kebudayaan di tengah tradisi modernitas yang tengah tumbuh. Kedua, pembahasan atas ulasan Hubert dan Mauss, Evans Pritchard, dan Victor Turner, yang memaparkan dimensi moral dan sakral dalam penjelasan struktural dan resiprositas atas ritus kurban. Ketiga, pembahasan atas analisis Valerio Valeri dan David Carrasco untuk melihat pengorbanan sebagai praktik yang terhubung dengan interaksi antara manusia dengan kosmiknya; sekaligus, untuk melihat pula relasi antara teori dengan kosmologi yang dialami oleh penulis tersebut dan berbagai subjek bahasan mereka. Bagian akhir, penutup, akan menggambarkan bom bunuh diri yang dilakukan oleh berbagai kelompok radikal sebagai ilustrasi yang diharapkan dapat menjadi provokasi bagi pembaca dalam mendudukkan posisi moral; juga dalam mencerna kembali konsepsi teoretis mengenai kekerasan dan ritus kurban yang biasanya diposisikan dalam bingkai modernitas.

RITUS KURBAN DALAM PERCABANGAN TEORETIS ABAD KE-19: EVOLUSIONISME, PERJAMUAN DEWA-DEWA, DAN HASRAT MEMPEROLEH YANG "ASALI"

Kajian-kajian mengenai ritus kurban yang telah ditulis oleh para antropolog pada awalnya dilakukan untuk memahami bentuk-bentuk dan esensi moral dari ritual tersebut (Frazer, 1922; Hubert dan Mauss, 1898). Hal ini sebenarnya merupakan sebuah langkah awal untuk memahami kebingungan moral para antropolog atas berbagai peristiwa yang terjadi dalam berbagai ritus kurban yang mereka jumpai dalam data lapangan dan arsip-arsip mengenai masyarakat non-Barat. Pertanyaan dasar yang ditawarkan oleh antropolog-antropolog tersebut adalah bagaimanakah tindakan mengorbankan sesuatu kepada objek metafisik dilakukan dalam ranah yang sakral melalui ritual-ritual simbolik tertentu? Apa yang mengondisikan bentuk-bentuk ritual tersebut? Kondisi moral apa yang menjelaskan motivasi dari diselenggarakannya ritual tersebut?

Berbagai paparan mengenai ritus kurban oleh beberapa tokoh di abad ke-19—Frazer, Tylor, Durkheim, dan Robertson Smith—memiliki beberapa karakteristik: pengumpulan datanya berorientasi pada klasifikasi dan penjelasannya cenderung evolusionistik. Judul buku Frazer yang terkenal, *Golden Bough*, terinspirasi lukisan J. M. W. Turner yang menggambarkan bahwa manusia abad pencerahan telah berada di tahap yang rasional dan saintifik setelah sebelumnya melalui tahapan kepercayaan animisme/dinamisme yang penuh magis dan berlanjut pada kepercayaan agama-agama besar. Di tiap tahap tersebut manusia memahami dirinya berada dalam elemen

kosmik yang berkembang secara evolusionistik seperti organisme—gerak perubahan penghayatan manusia atas dunianya pastilah akan melalui tahapan-tahapan pemahaman di atas. Sebagaimana analogi perkembangan organisme, peradaban dan kebudayaan berikut praktiknya berkembang dari yang sederhana dan mendasar menjadi lebih kompleks dan maju seiring perkembangan sejarah.

Dalam konteks kajian mengenai pengorbanan, pengaruh besar dari perkembangan teori evolusionistik dapat dilihat pada penekanan untuk mengkaji dan menelusuri bentuk-bentuk mendasar dari relasi manusia dengan objek metafisik "yang tak terlihat". Dalam pandangan banyak ahli antropologi saat itu, bentuk mendasar/asali itu hanya bisa dijumpai pada masyarakat non-Eropa. Saat itu, berbagai ahli ilmu sosial percaya bahwa apa yang terjadi pada masyarakat "primitif" dapat menjelaskan hakikat mendasar dari berbagai perkembangan kajian mengenai agama—dalam hal ini ritus kurban. Hal tersebut dilakukan dengan asumsi bahwa bentuk evolusi keagamaan tahap awallah yang harus dipahami untuk dapat memahami berbagai ritus kurban. Sebagai ilustrasi, bagi Robertson bentuk mendasar yang paling sederhana dari ritus kurban bisa dilihat pada totemisme—totem adalah bentuk asali dari tindakan-tindakan keagamaan. Robertson berpandangan, kegiatan pengorbanan menyiratkan hasrat manusia untuk menyatu dengan objek tersebut dalam wujud totem. Bentuk simbol yang menunjukkan pembauran antara binatang (animisme) dan manusia menunjukkan menyatunya manusia dengan objek total.

Hal ini diperkuat lagi oleh tulisan-tulisan Durkheim dalam *The Elementary Forms of The Religious Life* mengenai konsepsi

totemistik dari ritus pengorbanan. Pendekatan ini memiliki beberapa persoalan, antara lain terlalu terfokusnya bahasan mereka pada upaya untuk mencari bentuk paling dasar dari praktik pengorbanan di masa lalu, serta kepercayaan yang *taken for granted* bahwa kita bisa memperoleh pemahaman mengenai kompleksnya bentuk praktik dan pengertian moral ritus kurban dengan mengulas ritual yang dilakukan oleh masyarakat "primitif" (non-Eropa) sebagai bentuk kemanusiaan yang paling asali. Hal tersebut dilakukan dengan asumsi bahwa berbagai variasi bentuk ritus kurban pastilah terkait dengan bentuk dasarnya di masa lalu. Menariknya—sekaligus juga persoalannya—adalah kesimpulannya sering kali justru ditarik dari data-data etnografi atau catatan-catatan musafir yang sebenarnya melakukan perjalanan di masa ketika Robertson menuliskan hal tersebut. Atau bahkan diperoleh dari catatan kitab suci yang berorientasi pada suatu peradaban tertentu, seperti Semitisme, misalnya. Persoalan besar dari metode dan cara kerja tersebut adalah ketidakpekaan mereka akan pengaruh konsepsi historis dan kultural masyarakat Eropa pasca-Pencerahan dalam menjelaskan asumsi ontologisme dari ritus-ritus yang mereka kaji.

Sebagai ilustrasi, penjelasan paling awal bisa kita lihat pada karya klasik Robertson Smith. Robertson Smith-lah yang berperan besar memengaruhi ilmuwan-ilmuwan antropologi menjelang abad ke-20 dalam menganalisis agama. Dalam pendekatannya, ritus kurban harus dipahami dengan melihat perkembangan bentuk mendasarnya, yaitu dengan memahami makna dan struktur totemisme. Ritus kurban dilihat, sebagaimana dikemukakan oleh Evans Pritchard (1954), sebagai percakapan dan ritus antara yang

terlihat dan yang tak terlihat, antara manusia dan Tuhan, melalui sesembahan simbolik. Pada tahap ini gagasan utama dari ritus kurban muncul, yaitu tempat meleburnya dua subjek—manusia dan Tuhan—ke dalam sebuah realitas ritual perjamuan dan pertukaran. Ritus kurban adalah komuni suci tempat subjek dan yang metafisik melebur menjadi satu. Peleburan tersebut dimediasi oleh sebuah perjamuan, dengan cara mengonsumsi elemen simbolik—perjamuan dewa-dewa dengan manusia, dan penyatuan yang transenden dengan yang imanen hadir dalam ritus-ritus tersebut. Gagasan ini berangkat dari berbagai data yang kerap kali berorientasi pada tradisi agama-agama Semite.

Penjelasan lain dikemukakan oleh Edward Burnett Tylor dalam bukunya, *Primitive Religion*, yang lebih menekankan aspek relasional dan terfokus pada tindakan "pemberian" yang hadir dalam ritus kurban. Sementara pembahasan Robertson Smith melihat ritus kurban sebagai sebuah komuni, di mana manusia dan Tuhan bertemu dan makan bersama melalui persembahan-persembahan, pendekatan Tylor dan Spencer justru melihat aspek pertukaran/pemberian dalam ritus tersebut—tindakan dalam ritus kurban dilihat sebagai sebuah relasi antara rakyat dan raja, manusia dan Tuhan. Ada kesepakatan berupa pemberian yang menjadi inti dari ritual tersebut. Fokus kajian ini adalah untuk melihat proses sosial dari ritual yang dijalankan melalui pengorbanan benda-benda berharga yang dianggap langka sebagai sebuah persembahan kepada dewa/arwah/leluhur. Hal ini, yang oleh teori sebelumnya tidak terlalu dibahas, justru menjadi fokus utamanya. Memang, pendekatan pertama justru menegasi gejala ini dengan

menunjukkan bahwa hanya melalui peleburan diri dengan yang luhur dan asalilah sebuah ritus kurban bisa dilakukan.

Dua percabangan pendekatan ini berdampak pada berbagai teori yang berkembang selanjutnya. Pendekatan pertama melihat pengorbanan sebagai sebuah aktivitas di mana yang manusia dengan yang metafisik melebur melalui simbol dalam ritual. Adapun pendekatan kedua melihat hubungan relasional di antara keduanya; selain itu, juga melihat keduanya dalam otonomi masing-masing. Meskipun demikian, senafas dengan pemikiran yang berkembang pada zamannya, kedua pendekatan tersebut masih berfokus pada tujuan dan metode utama evolusionisme, yaitu pentingnya mempelajari ritus kurban melalui pencarian bentuk yang paling "asali" dari kegiatan tersebut.

Selanjutnya, saya akan mendiskusikan perubahan penekanan dalam analisis mengenai pengorbanan. Apabila sebelumnya ritual dilihat sebagai sebuah perjamuan antara dewa/arwah/Tuhan dengan manusia, di mana satu sama lain melebur menjadi satu, maka pada bagian berikutnya kita akan melihat bagaimana ritus kurban dibahas dalam sebuah logika dari mekanisme sistem sosial yang berfungsi sebagai tempat ulang-aliknya manusia dan objek metafisik dari ruang sakral ke ruang profan, atau sebaliknya.

RITUS KURBAN HUBERT DAN MAUSS, E. E. PRITCHARD, DAN VICTOR TURNER: PERALIHAN RUANG MORAL STRUKTURAL KE PROSESUAL

Pemikiran Marcel Mauss dan Hubert mengenai ritus kurban dipublikasikan menjelang akhir abad ke-19, tepatnya pada 1898, dalam buku *Sacrifice: Its Nature and Function*. Pendekatan ini melanjutkan berbagai kajian di atas dengan memaparkan beberapa hakikat yang sebelumnya belum terlalu diperhatikan, yaitu penjelasan atas perkembangan moral para subjek di dalam ritual tersebut, alih-alih memaparkan penjelasan rasional atau motivasi dari ritus kurban. Gejala ritus kurban bukan hanya menunjukkan suatu proses penyatuan antara yang metafisik dengan subjek manusia. Akan tetapi, di dalam praktik tersebut terjadi pula suatu proses ulang-alik dari kondisi sakral ke profan dan sebaliknya. Dalam ritual pengorbanan, subjek atau benda-benda/binatang yang dipersembahkan mendekatkan yang sakral kepada keseharian, sementara subjek/benda-benda keseharian mendekat satu sama lain menjadi sakral. Objek persembahan dalam hal ini menjadi mediator bagi yang sakral dan yang profan.

> "The word 'sacrifice' immmediately suggest the idea of consecration… in every sacrifice an object passes from the common into the religious domain; it is consecrated... In Sacrifice, the consecration extends beyond the thing consecrated; among other objects, it touches the moral person who bears the expenses of the ceremony... he has

> acquired a religious character which he did not have before, or has rid himself of an unfavorable character with which he was affected.” (Hubert dan Mauss, 1981: 9)

Konsekrasi, atau praktik di mana subjek/objek masuk ke dalam wilayah keagamaan yang sakral, menjadi kata kunci yang mewarnai pendekatan konseptual Hubert dan Mauss. Dengan tahapan-tahapan itulah ritus kurban dapat dijelaskan melalui hakikat struktur dari peristiwa. Berbeda dengan kajian sebelumnya, pendekatan tersebut lebih menekankan pada struktur, proses, dan efek ritus terhadap berbagai kondisi moral subjek yang terlibat, serta pada fungsi sosialnya. Struktur peristiwa menjadi fokus utama dalam memahami ritus kurban. Melalui pemaparan tersebut, mereka melakukan klasifikasi atas apa yang disebut *Sacrifier* dan *Sacrificer*. *Sacrifier* adalah orang yang memperoleh manfaat (melalui kontaknya dengan yang suci), sedangkan *Sacrificer* adalah orang-orang yang melakukan praktik tersebut melalui keterlibatan dalam relasi dan struktur ritual. Hubungan relasional dalam struktur peristiwa ritus kurban dan implikasi moral dari aktivitas tersebutlah yang menjadi fokus utama dalam pendekatan kedua tokoh ini. Ritus kurban, dengan demikian, adalah ulang-alik proses di mana subjek manusia bertransformasi dari ruang sakral menuju ruang profan, ataupun sebaliknya.

Warna teoretis ini turut memengaruhi beberapa antropolog di kemudian hari dan mengakar terutama pada antropolog-antropolog Eropa. E. E. Pritchard, sebagai pelopor kajian struktural di Inggris, merupakan salah satu tokoh antropologi yang juga sempat mengulas ritus kurban dalam berbagai tulisan

etnografinya tentang orang Azande dan Nuer di Afrika (Pritchard, 1954; 1976). Dalam satu artikel khusus ia mengemukakan bahwa kajian ritus kurban sebelumnya berada pada dua posisi, yaitu melihat elemen moral dari ritus tersebut dan kemudian melihat aspek relasional antarmanusia yang hadir dalam ritual tersebut. Menariknya, sebagai antropolog yang besar di Inggris dalam tradisi struktural–fungsional, dalam ulasannya mengenai ritus kurban Pritchard justru menekankan keperluan untuk melihat elemen moral dan makna-makna yang hadir dalam keseharian sosial untuk memahami hubungan relasional dengan subjek-subjek metafisik. Baginya, relasi antara manusia dengan Tuhan dan dewa-dewa yang ada dalam berbagai kajian etnografi tidak bisa dilepaskan dari interpretasi makna yang mengakar dalam keseharian sosial mereka. Dengan demikian, suatu ritus kurban tidak bisa dilepaskan pula dari makna-makna tersebut, berikut hakikat moralitas yang kemudian menjadi awal dan penyebab bagi struktur peristiwanya. Dimensi sakral dan moral dari ritual dapat dilihat melalui struktur relasi subjek dan materialitasnya, serta transformasi makna dan atmosfer peristiwanya.

Uraian yang lebih komprehensif tentang elaborasi teoretis ritus kurban kemudian dikemukakan oleh Victor Turner dalam esainya, “Sacrifice as Quintessential Process Prophylaxis or Abandonment?” yang diterbitkan 23 tahun sesudah Evan Pritchard mengemukakan gagasannya mengenai pengorbanan. Turner menegaskan bahwa fokus kajian tentang ritus kurban seharusnya adalah pada keberadaan proses ontologis manusia. Dalam ritus pengorbanan, menurut Turner:

> "… Rather we are witnessing a series of transformations and counter-transformations of persons, visible and invisible. The love feast, the bean feast, is the archliminal moment when the One on its way to becoming the Many coincides with the Many on their way to being One, as a communitas of singular persons rather than as a system of social structural status roles. There is a nondual mutual 'flow,' not the exhibition of a structural model." (Victor Turner: 196)

Ritus pengorbanan bukan sekadar sebuah proses kerja dari sebuah struktur peristiwa yang mengubah kondisi moral sebagaimana dikemukakan oleh Hubert dan Mauss. Akan tetapi, kondisi moral tersebut disebabkan oleh sebuah proses ulang-alik dari kesatuan kosmologis dan partikularitas subjek. Menurut Turner terdapat jebakan konseptual dalam pendekatan Hubert dan Mauss: '*that of blithely identifying what they call* "*the sacred things in relation to which sacrifice functions*" *as* "*social things*," *a statement which they say* "*is enough to explain sacrifice*"' (Turner: 212). Menurut Turner, Mauss seharusnya memfokuskan penjelasan pada serangkaian transformasi dan kontra-transformasi dari berbagai subjek dalam ritus kurban, baik itu secara kasatmata ataupun tidak, melalui penelusuran kembali atas konsepsi tentang keseluruhan/kesatuan dan partikularitas. Berkenaan dengan hal ini, mungkin kita akan teringat kembali pada paparan Robertson mengenai konsepsi ritual sebagai perjamuan arwah dan subjek. Perbedaannya, Turner mengeksplanasikan proses tersebut melalui proses diadik dari *the invisible* dan *the visible*, bukan melalui totemisme.

Melalui penjelasan hubungan diadik berbagai subjek pada ritual yang berkenaan dengan liminalitas, Turner membedah proses-proses sosial yang terjadi ketika suatu yang Tunggal (Tuhan/dewa/arwah) tercerai berai menjadi majemuk, dan kemudian yang majemuk (manusia dan materialitas ritual) berangkat menuju ketunggalan. Hal ini bukan sekadar fungsi struktural semata, melainkan sebuah penjelasan ontologis atas kemanusiaan dan ketuhanan yang bisa jadi dihayati dan dialami oleh berbagai kelompok masyarakat. Kesatuan dan keterceraian ontologis dalam ruang sakral melalui proses-proses sosial dalam liminalitas-lah yang menjadi fokus utama. Persoalan dari pendekatan ini adalah, analisisnya secara tersirat menunjukkan persoalan filosofis Barat mengenai relasi antara ketunggalan semesta dan partikularitas subjek. Kajian dalam pendekatan struktural ini merupakan terobosan awal yang di kemudian hari dikembangkan karena sudah mulai melangkah ke aspek relasional simbolik dari keseluruhan detail proses antara yang metafisik dan subjek, meski sampai batas tertentu masih terjebak pada fokus dimensi sakral dari ritual yang—menurut kajian-kajian yang dibahas pada bagian selanjutnya—berbau Yudeo–Kristiani dan Eurosentrik.

RITUS KURBAN SEBAGAI PERBURUAN DAN MENGAMBIL NYAWA

Sekitar 30 tahun kemudian semenjak tulisan Turner diterbitkan, berbagai pendekatan mengenai pengorbanan mengalami pergeseran teoretis. Salah satu yang menjadi perbedaan mendasar adalah mulai beralihnya penekanan dari dimensi sakralisasi dan

desakralisasi dari praktik ritus kurban menjadi lebih berorientasi pada upaya penggalian pijakan kosmologis untuk memahami relasi kehidupan antara alam, roh leluhur, serta binatang atau manusia, berikut berbagai implikasi moralnya terhadap elemen lain seperti pertukaran, tabu, dan purifikasi. Salah satu tokoh yang menghasilkan karya etnografi semacam ini adalah Valerio Valeri. Melalui bahan etnografinya tentang kelompok masyarakat Hualu di Pulau Seram, Valerio Valeri memaparkan sebuah proses yang baginya penting dalam memahami ritus kurban, yaitu mengidentifikasi modalitas dari relasi-relasi konsepsional serta genealogi dari kosmologi subjek yang tengah diteliti. Karena orientasi analisis ritus kurban sebagian besar berorientasi pada pemberian persembahan dengan cara mengambil nyawa dari tumbuhan, binatang, atau manusia itu sendiri, maka kajian antropologi perlu memperhatikan konsepsi kosmologi yang menjelaskan bagaimana relasi antara manusia, binatang, dan subjek-subjek metafisik (Tuhan, dewa, leluhur) dalam filosofi kebudayaan tertentu—genealogi dari konsep dan manifestasi praktik dari kosmologi tersebutlah yang harus peneliti gunakan dalam membedah konsepsi mengenai ritus kurban. Mengenai hal ini Valeri mengungkapkan,

> "... to adopt one of two strategies: either to create a rigid definition of the essence of sacrifice (sacrifice is a gift to the gods, sacrifice is a communion, sacrifice is the mediation of sacred and profane through a victim, sacrifice is the catharsis of violence, etc.), excluding all phenomena that do not fit it as nonsacrificial, or to treat sacrifice as a category

> of phenomena with family resemblances, that is, phenomena related to one an other but not all sharing the same features." (Valeri, 1994: 103)

Dengan strategi analisis tersebut, Valeri hendak menawarkan pendekatan yang menempatkan ritus kurban sebagai sebuah fenomena yang harus dilihat keterhubungannya dengan berbagai gejala lain dalam satu kesatuan konsepsi kosmologis. Analisis itu bertujuan untuk menangkap tujuan simbolik dari berbagai subjek yang terlibat dalam ritus kurban dan mengaitkannya dengan gejala-gejala lain seperti aliansi, tabu, sistem resiprositas, dan sebagainya. Melalui cara itu ritus kurban dapat dilihat dalam konteks hubungan relasional antarsubjek dalam kosmologi suatu masyarakat. Ritus kurban, dalam hal ini bukan hanya menunjukkan struktur peristiwa untuk menjelaskan perjamuan dengan Tuhan, transformasi ruang sakral, dan transformasi ontologisme manusia dengan ketuhanan—hal-hal yang bagi Valeri menunjukkan betapa antropolog memiliki konsepsi seperti agamawan/teolog karena orientasi berlebihan pada dimensi sakral peristiwa. Valeri tidak serta-merta membuang jauh-jauh berbagai konsepsi mengenai ritus kurban yang sudah digunakan sebelumnya. Dalam tulisannya ia menggunakan pula tahapan-tahapan ritus kurban untuk memahami gejala-gejala tersebut. Akan tetapi, ia lebih menekankan pentingnya melihat penjelasan genealogis peristiwa ritus kurban melalui paparan gejala, konsepsi, serta praktik lain dari sudut pandang kosmologi subjek penelitian etnografinya. Hal ini karena kosmologi Barat dan Semitisme

belum cukup menjelaskan hubungan struktur peristiwa dengan makna kosmologis dari subjek penelitian.

Demi menjawab persoalan tersebut, Valeri mengemukakan empat tahapan yang menunjukkan proses ritus kurban, yaitu induksi, mengambil nyawa, renunsiasi, dan konsumsi. Tahapan induksi adalah sebuah tahapan di mana sekelompok orang menyediakan dan menyiapkan korban (binatang, tumbuhan, dan manusia). Sebagian besar dari tahap ini menggunakan teknik persuasi. Sering kali, berbeda dengan konsekrasi Mauss, elemen sakral dari aktivitas ini tidak muncul—yang hadir pada tahapan ini justru pertarungan dan kekerasan dengan kurban yang hendak dikorbankan. Tahapan kedua adalah mengambil nyawa, yaitu mengambil kehidupan dari kurban untuk kemudian dilakukan tahapan ketiga, yaitu renunsiasi. Pada tahapan renunsiasi bagian-bagian dari kurban dipilah dan diredistribusikan dalam pertukaran-pertukaran yang sepenuhnya simbolik antara manusia dengan manusia, manusia dengan binatang, dan manusia dengan kekuatan-kekuatan metafisik seperti leluhur dan dewa-dewa. Tahapan terakhir adalah konsumsi atas kurban yang biasanya berkaitan dengan elemen fungsi sosial. Konsumsi bukan sekadar tindakan individual, melainkan tindakan yang sepenuhnya sosial. Pemaparan mengenai ritus kurban yang dikemukakan oleh Valeri sebagian besar menggunakan praktik perburuan untuk menggambarkan detail hubungan jalin kelindan dari praktis simbolik yang terjadi antara manusia, binatang, dan arwah leluhur. Fokus utama analisis Valeri adalah penekanan terhadap hubungan relasional dalam kosmologi subjek penelitian. Dalam uraian mengenai ritus kurban ia melihat ritus kurban sebagai

proses berburu, dan proses berburu sebagai ritus kurban. Dalam kedua paparan ini ia melihat tahapan-tahapan pengorbanan (induksi, pengambilan nyawa, renunsiasi, dan konsumsi) sebagai sebuah hubungan relasional, di mana tindakan-tindakan tersebut merupakan hubungan ulang-alik tujuan simbolik. Perburuan, tentunya berbeda dengan agrikulturalis, memiliki konsepsi kosmologis pada konteksnya sendiri. Dalam kasus Hualu, binatang yang dipersembahkan bukanlah hasil produksi (hasil panen ladang atau ternak), melainkan hasil curian yang didapat dari dewa tertentu di hutan. Si pemburu, subjek yang hendak melakukan ritual, juga bisa menjadi objek buruan dari dewa melalui binatang-binatang tertentu di hutan.

Paparan lain, yang kurang lebih serupa dengan Valeri, dikemukakan oleh David Carrasco, seorang ahli studi agama sekaligus arkeolog dan antropolog. Serupa dengan Valeri, dalam paparannya dapat kita temui pentingnya memahami perspektif kosmologis dari subjek yang hendak kita teliti. Mengenai hal ini Carrasco berpendapat:

> "The cosmological perspective implies that ritual acts cannot be fully comprehended except as part of a larger frame of cultural presuppositions and beliefs which provide the phenomenological and subjective basis for engaging in the ritual in question." (Carrasco, 1999: 169)

Melalui penelitiannya terhadap masyarakat Aztec pada periode prakolonial, Carrasco memaparkan bahwa masyarakat Aztec memiliki visi kosmologis yang berbeda dengan orang Eropa, di

mana alam—dalam hal ini bumi—adalah sebuah subjek yang berelasi secara intim dengan manusia. Menggunakan catatan-catatan para misionaris yang mengalami perjumpaan-perjumpaan pertama dengan orang-orang Aztec, Carrasco mengungkapkan bahwa ritual ritus kurban manusia merupakan sebuah konsekuensi dari visi kosmologis orang Aztec yang melihat manusia sedang berada di dalam sebuah mulut kosmik, di mana bumi sendiri adalah rahang alam semesta yang bisa memakan manusia melalui ritus kurban. Menariknya, di samping bumi yang memakan manusia, dari penjelasan Carrasco melalui uraian lagu-lagu dalam festival ritual orang Aztec tergambar pula bagaimana sebenarnya manusia juga memakan bumi melalui konsumsi berbagai hasil yang muncul dari bumi, seperti buah-buahan, tanam-tanaman, bahkan mata-mata air. Tempat-tempat tersebut menegaskan bahwa manusia juga memakan Tuhan. Judul artikelnya menggambarkan hal ini: "*The God eating us*, *and us eating God*". Terdapat dualisme dan relasi kosmik yang tidak hanya berkaitan dengan persembahan daging manusia sebagai sebuah tindakan ekonomi, karena kegiatan tersebut hanya bisa masuk akal jika digambarkan dengan pemahaman bahwa apa yang terjadi adalah sebuah relasi kosmik. Carrasco menegaskan bahwa kosmologi bukanlah sebuah epistemologi yang mengawang, yang hanya bersarang dalam kognisi manusia, melainkan hadir dalam praktik—dalam hal ini ritus kurban beserta berbagai konteks dan gejala yang melingkupinya secara simbolik moral ataupun struktur relasi sosialnya.

Penjelasan Valeri dan Carrasco mengisyaratkan kritik tajam terhadap berbagai kajian mengenai ritus kurban yang berkembang sebelumnya, karena bagi keduanya momen sakral tidak melulu

hadir dalam persentuhan antara dua entitas subjek atau pada satu momen tertentu, melainkan hadir dalam kehidupan itu sendiri, dan berlangsung secara terus-menerus. Pemilahan sakral dan profan dalam momen keseharian belum tentu universal dan berlaku di berbagai masyarakat. Bagi Valeri, bahkan pandangan kosmik adalah suatu "*being*", di mana elemen ritus kurban semakin muncul secara samar-samar dan begitu tipis, namun tetap terkoneksi satu sama lain. Membangun rumah, berinteraksi dengan hewan di hutan dan hewan yang sudah didomestikasi, memakan daging, serta berbagai praktik lain menyerap konsepsi dari hubungan relasional kosmik tersebut. Ruang sakral tidak mesti menjadi satuan utama konseptual di mana yang materiil dan abstrak menyatu dalam sebuah relung yang tak kasatmata. Banyak masyarakat justru menunjukkan bahwa materialitas yang hadir melalui relasi antara manusia dengan benda, alam, langit, juga yang liyan akan selalu dikelola pemaknaan moralnya melalui kosmologi yang menubuh dalam praktik.

EPILOG: PENAHBISAN BOM BUNUH DIRI, KOSMOLOGI, DAN MORAL SUBJEK MODERN

Pada bagian penutup ini saya akan mengulas sekilas kasus dan pemikiran kontemporer yang berkaitan dengan berbagai kajian mengenai ritus kurban. Bagian ini tidak mengulas peristiwa ratusan tahun lalu pada peradaban Aztec sebagaimana Carrasco, juga tidak pada sebuah kelompok masyarakat berburu di Pulau Seram. Bagian ini, sebagaimana telah saya ungkapkan sebelumnya, akan memaparkan praktik yang paling menusuk

subjek modern yang justru terjadi di berbagai ruang-ruang modern, yaitu aktivitas bom bunuh diri yang dilakukan oleh berbagai kelompok radikal Islam di berbagai belahan dunia, serta respons terhadapnya. Hal yang menarik, bahwa fenomena ini menunjukkan munculnya praktik menghilangkan nyawa banyak orang. Penjelasan pada bagian ini akan saya kaitkan dengan urutan ringkasan perkembangan teori antropologi mengenai ritus kurban yang telah saya uraikan di bagian sebelumnya. Hal ini saya lakukan karena berbagai perdebatan mengenai aktivitas bom bunuh diri, sering kali berputar pada perdebatan yang sama dengan perdebatan para antropolog dalam menjelaskan arti ritus kurban dan tindakan mengambil nyawa, yakni berkaitan dengan dimensi motivasi, resiprositas, dan penyatuan kepada yang sakral dan suci. Padahal, sebagaimana dikemukakan oleh Talal Asad, hal tersebut ternyata selalu problematik karena kelompok Islam radikal sendiri, sebenarnya lahir dalam jalinan diskursif dengan pemikiran modern (otonomi individual, kedaulatan atas tubuh) dan konsepsi kosmologi yang sama akan dunia (kedaulatan tubuh yang diperoleh melalui penghayatan atas konsepsi negara–bangsa). Pada tahun 2007, Asad mengeluarkan sebuah buku berjudul *On Suicide Bombing*. Tulisan ini adalah refleksi Asad atas berbagai kajian yang memaparkan analisis mengenai peristiwa 9/11 di Amerika Serikat yang berdampak pada keputusan Presiden Bush untuk melakukan agresi terhadap beberapa negara Islam yang diduga menjadi sarang "teroris". Keduanya melibatkan satu hal yang erat kaitannya dengan berbagai kajian mengenai ritus kurban, yaitu mengambil nyawa melalui persuasi dan kemudian secara

sadar mengorbankan nyawa demi memusnahkan nyawa orang lain yang dianggap liyan.

Paparannya mengenai bom bunuh diri adalah sebuah serangan balik terhadap berbagai kajian mengenai terorisme yang menganalisis berbagai aktivitas bom bunuh diri sebagai sebuah ritus kurban di mana orang-orang yang melakukannya sedang berusaha melakukan tindakan untuk sebuah kesatuan suci dengan Tuhan, di mana subjek merupakan satu kesatuan kolektif yang berbeda dengan subjek warga negara yang modern–liberal. Berbagai kajian yang didedah oleh Asad, misalnya kajian Ivan Strenski, melihat aktivitas tersebut dari sudut pandang motif pelakunya untuk masuk ke dalam ruang sakral, suci, dan abadi. Serupa dengan penjelasan evolusionistik, penjelasan ini memaparkan bahwa ada satu hal yang asali dalam kehidupan manusia yang mendorongnya untuk membunuh diri sendiri dan kemudian mengorbankan juga yang liyan. Pendekatan yang lain adalah melihat aktivitas bom bunuh diri sebagai sebuah respons terhadap kekosongan pemaknaan atas kondisi kehidupan, terhadap suatu kerentanan kesatuan sosial dan keambiguan makna. Apa yang dilakukan pelaku bom bunuh diri adalah sebuah aksi resiprositas antara subjek dan masyarakat atau kesatuan sosial negara. Kita bisa melihat secara sekilas bagaimana diskusi Robertson Smith, Durkheim, bahkan Mauss, mewarnai penjelasan mengenai tindakan bom bunuh diri. Persoalannya, apakah tindakan bom bunuh diri benar-benar dilakukan secara fatalis dalam sebuah konsepsi di luar konsepsi subjek modern–liberal?

Persoalan dari kedua pendekatan tersebut bagi Asad sangat mendasar, yaitu tidak dipahaminya aspek performatif dan efek dari

tindakan bom bunuh diri, serta masih kuatnya pengaruh konsepsi modern–liberal dalam melihat sebuah tindakan. Penjelasan tersebut menunjukkan masih kuatnya pengaruh epistemologi modern dalam menginterpretasi subjek pelaku terorisme, yang mana motivasi selalu secara intrinsik melekat dalam subjek secara otonom. Penjelasan Strenski dan berbagai kajian lain melihat bahwa tindakan bom bunuh diri merupakan sebuah tindakan suci dari subjek untuk kepentingan ideologis kolektifnya, yang berorientasi pada kemenangan perjuangan umat Islam. Padahal menurut Asad jelas sulit untuk mengakses aspek kognitif motivasi dari subjek karena sang pelaku pun tidak pernah sempat dimintai klarifikasi lantaran sudah mati. Menempatkan tindakan tersebut sebagai sebuah aktivitas kelompok masyarakat modern yang irasional juga menyimpan persoalan konseptual, karena justru apa yang dilakukan oleh para teroris ternyata dilakukan secara sadar dan sistematik sebagai sebuah perlawanan demi kedaulatan terhadap kekuasaan ideologi asing—dalam hal ini negara Amerika Serikat.

Persoalan dasarnya adalah seringnya kita meminjam konsepsi mengenai asal-muasal arti subjek modern dan logika kultural dari kematian dalam politik modern–liberal pada kelompok-kelompok radikal. Padahal sebagaimana kita, kelompok-kelompok Islam radikal juga tidak lepas dari konstruksi modern–liberal atas otonomi tubuh dan konsepsi kosmologi yang memberi mereka bingkai pemahaman akan relasinya dengan yang lain, alam semesta, dan kelompok masyarakat lain. Bagi pelaku bom bunuh diri, Amerika Serikat adalah objek abstrak yang termaterialisasi dalam sosok-sosok aparatusnya yang harus

dipersuasi dan dijinakkan. Target korban bunuh diri tidaklah beda dengan babi, kasuari, dan juga kelompok masyarakat lain dalam kosmologi orang Hualu. Mereka memediasi kekerasan terhadap objek metafisik bernama negara–bangsa. Penahbisan bom bunuh diri dan respons negara untuk menghabisi berbagai aktornya adalah provokasi kosmologi kita atas persoalan moral dalam kosmologi orang modern, yaitu arti dari kematian dan kekerasan. Pengikhlasan kematian oleh kelompok Islam radikal dilakukan dalam disiplin yang sama dan justifikasi moral yang sama, yaitu untuk memperoleh kedaulatannya. Demikian pula respons pemerintahan Amerika Serikat yang membunuhi banyak orang tidak bersalah hanya karena memandang kekuatan metafisik bernama negara berhak mengambil nyawa, meski yang berada di luar kedaulatannya. Di satu sisi, keduanya percaya bahwa individu otonom terhadap nasibnya, namun di sisi lain, keduanya tunduk pula pada kekuatan abstrak yang termaterialisasi dalam disiplin diskursif masing-masing sehingga membuat subjek tunduk atas kematiannya dan tega mengorbankan kematian orang lain.

REFERENSI

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Cultural Memory in the Present. Stanford, California: Stanford University Press.

________. 2007. *On Suicide Bombing*. Wellek Library Lectures. New York: Columbia University Press.

Durkheim, Émile dan Joseph Ward Swain. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: G. Allen & Unwin, ltd.

Evans-Pritchard, E. E. 1954. "The Meaning of Sacrifice among the Nuer", di dalam *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 84 (½): 21–33.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Frazer, James George. 1940. *The Golden Bough*, Abridged ed. New York: The Macmillan Company.

________. 1920. *Sir Roger De Coverley, and Other Literary Pieces*. London: Macmillan and Co., ltd.

Hubert, Henri dan Marcel Mauss. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, W. Robertson. 1894. *Lectures on the Religion of the Semites. First Series*, *the Fundamental Institutions*. New ed., Burnett Lectures [Aberdeen University] 1888–89. London: A. & C. Black.

Turner, Bryan S. 1997. *The Early Sociology of Religion*, 9 Vols. London: Routledge/Thoemmes Press.

Turner, Victor. 1977. "Sacrifice as Quintessential Process Prophylaxis or Abandonment?" *History of Religions* 16 (3): 189-215.

Tylor, Edward B. 1958. *Primitive Culture*. Library of Religion and Culture. New York: Harper, 1958.

Valeri, Valerio. 1999. *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas*. Madison: University of Wisconsin Press.

Valeri, Valerio dan Janet Hoskins. 2001. *Fragments from Forests and Libraries: A Collection of Essays*. Durham, NC: Carolina Academic Press.

6

KESALEHAN DAN *AGENCY*: PERSPEKTIF ANTROPOLOGIS DALAM MENDEKATI SUBYEK BERAGAMA

NAENI AMANULLOH

PENDAHULUAN

Kesalehan seorang individu pada dasarnya adalah misteri bagi orang lain. Seseorang yang dianggap saleh semata-mata adalah orang yang *dianggap* saleh. Apakah ia sungguh-sungguh saleh? Orang lain hanya dapat *melihat*, *mendengar*, dan *percaya* (atau tidak percaya) bahwa orang itu memang saleh, karena kesalehan bagi (misalnya) orang Islam pada akhirnya hanya Tuhan yang tahu dan berhak menilai. Di hadapan orang lain, kesalehan seseorang hanya tampil dalam wujud tanda-tanda.

Apa yang akan dibicarakan dalam tulisan ini bukan soal itu, namun paralel dengannya. Kecenderungan umum dalam teori sosial adalah membuat definisi tentang sesuatu. Definisi tersebut selanjutnya ditransmisikan, dan pelan-pelan, dengan segala kritik dan penerimaan, mulai berlaku dan digunakan di mana-mana.

Misalnya definisi itu adalah definisi tentang agama (*agama adalah... dst...*), pelan-pelan orang akan melihat Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan seluruh "percabangannya" masing-masing dalam terang definisi tersebut. Di sini *bias* mulai terjadi. Subjek agama tertentu (Hindu misalnya) dibicarakan dan dikategorisasi dalam *sebuah* pengertian agama. Tentu kita dapat mengatakan bahwa apa yang ada dalam definisi tersebut merupakan unsur paling umum yang dijumpai dalam setiap subjek agama. Bisa jadi demikian, namun menurut Talal Asad, kegiatan pendefinisian itu sendiri berlangsung dalam ruang historis; termasuk ekspresi dan wujud subjek-subjek agama ketika definisi tersebut dirumuskan. Inilah salah satu masalah yang diangkat Asad; bagaimana sebuah definisi tentang agama, mampu mengatasi keberbedaan subjek-subjek agama. Paralel dengan soal kesalehan; keislaman, kekristenan, kebudhaan, dan seterusnya hanya dapat dibaca dari tradisi di dalam masing-masing agama tersebut.

Menurut Asad, antropologi Islam mesti mengambil tradisi diskursif yang membangun dan membentuk tradisi Islam. Untuk sampai pada usulan tersebut, Asad terlebih dahulu mengulas dan mengkritik beberapa pendekatan ilmu sosial (antropologi dan sosiologi) yang menyelidiki agama maupun Islam sebagai objek kajian. Dalam dua tulisan yang berbeda, Asad memberikan catatan terhadap gambaran sosiologis Ernest Gellner tentang Islam (Asad, 1986) dan secara panjang lebar mengulas serta mengkritik definisi agama menurut Clifford Geertz (Aad, 1993). Historisitas dan partikularitas budaya menurut Asad harus menjadi pertimbangan dasar dalam analisis terhadap suatu subjek amatan. Bukan hanya itu, Asad melihat bahwa historisitas dan budaya juga

melatarbelakangi dan menentukan definisi-definisi tentang agama sebagaimana pada definisi yang dirumuskan oleh Geertz. Kritik Asad terhadap Geertz ini akan menjadi perhatian khusus dalam bagian ketiga tulisan ini.

Penelitian Saba Mahmood dan Charles Hirschkind kurang lebih mempraktikkan usulan Asad. Keduanya meneliti tentang praktik diskursif dalam membangun, menjaga, dan mengusahakan kesalehan (*piety*) sebagaimana dilakukan melalui kegiatan pengajian yang diselenggarakan oleh gerakan perempuan masjid (Mahmood, 2005) dan melalui kegiatan mendengarkan ceramah agama lewat media kaset (Hirschkind, 2006). Kedua murid Talal Asad tersebut menunjukkan pendekatan antropologi dalam meneliti Islam dari tradisi diskursif dan operasi *power* di dalamnya. Keduanya juga, sebagaimana disarankan Asad, memperlihatkan bahwa pemilahan liberal atas politik dan agama, tidak relevan dalam kenyataan, khususnya di dalam tradisi Islam.

Tulisan ini merupakan *review* atas tiga karya antropolog di atas, khususnya atas pendekatan Asad, Mahmood, dan Hirschkind tentang agama, subjek, dan kesalehan (*piety*). Sebagai pengantar saya akan membuat sketsa tentang sekularitas (*secularity*) dan agama yang menduduki tempat penting dalam gagasan Asad.

SEKULARITAS DAN AGAMA

Sejarah sekularisme dan sekularisasi menjadi fokus penting Asad karena tema tersebut terkait langsung dengan isu-isu teoretis tentang agama. Menurut pendapatnya, kondisi sekuler dalam dunia modern merupakan ruang historis teori-teori antropologi

(agama) dan teori sosial secara umum, sehingga kondisi tersebut harus dicermati secara serius untuk menghindari bias dalam setiap pendekatan terhadap subjek agama. Salah satu rujukan Asad dalam melihat sekularisme dan sejarahnya adalah Charles Taylor. Menurut Taylor, sekularitas dapat dimengerti dalam tiga karakter yang saling terkait (Taylor, 2007).

Karakter sekularitas pertama tampak dalam wujud institusi dan praktik sosial, di antaranya yang paling mencolok adalah negara (*state*). Negara dalam dunia modern—Taylor menekankan Barat dan negara-negara di Atlantik Utara—adalah sekuler karena tidak ditopang dan tidak terkait dengan Tuhan atau kenyataan tertinggi di luar dunia manusia (*the ultimate reality*). Tuhan tidak dijumpai dalam dunia politik atau urusan kenegaraan, berbeda dengan formasi masyarakat pramodern. Dalam masyarakat pramodern Tuhan hadir dalam setiap aktivitas dan praktik sosial. Kehidupan secara keseluruhan terkait pada adanya yang *ilahi*, apakah itu merujuk pada Tuhan atau esensi tertinggi lain di luar manusia.

Sekularitas dalam karakter pertama ini juga dapat dikenal dari term ruang publik (*public space*). Term ruang publik menandai terdiferensiasinya kehidupan manusia ke dalam banyak bentuk lembaga dan praktik sosial. Politik, ekonomi, pendidikan (*science*), hukum, dan agama (*religion*) itu sendiri, yang beroperasi dengan rasionalitasnya masing-masing. Lembaga politik mengacu pada rasionalitas “kepentingan umum”, ekonomi mengacu pada rasionalitas “keuntungan maksimum”, *science* pada rasionalitas “objektivitas/kebenaran ilmiah”, dan seterusnya. Lembaga-lembaga tersebut, yaitu bentuk-bentuk dari ruang publik, tidak mengenal Tuhan sebagaimana dalam formasi masyarakat pramodern.

Barat pramodern adalah formasi masyarakat Kristen yang tidak memisahkan antara gereja dengan negara; dan bukan hanya dalam hubungannya dengan negara, dalam praktik keseharian pun kehidupan diliputi oleh aura Kristianitas karena Kristianitas adalah norma kehidupan secara umum. Era kekhalifahan Islam kurang lebih sama; Islam adalah norma sosial tunggal yang meliputi kehidupan dan praktik sosial. Jual–beli atau perdagangan, pengadilan, pendidikan–ilmu pengetahuan, seni, kekuasaan (*power*), dan kehidupan keluarga berlangsung di bawah norma-norma religius, bukan norma politik atau norma ekonomi. Dalam masyarakat modern–sekuler, agama hanyalah salah satu institusi yang berlaku dalam ruang privat dan menjadi urusan privat. Ini merupakan kondisi umum masyarakat modern, khususnya Barat, meskipun menurut Taylor karakter tersebut telah menyebar ke seluruh masyarakat dunia dalam berbagai bentuk dan tingkatan. Agama yang pada masa sebelumnya meliputi keseluruhan kehidupan, dilolosi dari unsur-unsurnya: perdagangan/jual–beli menjadi ekonomi dan di bawah rasionalitas ekonomi, pemerintahan–kekuasaan menjelma politik dengan rasionalitas politik. Masing-masing berdiri independen di hadapan agama.

Kondisi sekuler kedua dicirikan oleh merosotnya keyakinan dan praktik beragama. Orang menjadi sekuler karena dia tidak lagi datang ke tempat ibadah untuk bersembahyang. Negara-negara Eropa Barat menurut Taylor adalah sekuler, sebab selain karena hal-hal di atas, meskipun dalam ruang publik dan tempat-tempat umum situs-situs keagamaan masih dijaga namun keyakinan dan praktik religius masyarakatnya merosot.

Karakter ketiga sekularitas terkait dengan kondisi keyakinan (*conditions of belief*) masyarakat modern. Sekularitas menandai pergeseran dari kondisi di mana percaya kepada Tuhan atau pada *the ultimate reality* adalah tak terelakkan, ke sebuah kondisi di mana percaya kepada Tuhan merupakan salah satu pilihan di antara pilihan yang lain. Nilai-nilai kebaikan (kejujuran, menolong orang, dan derma) yang semula melekat pada unsur hidup bertuhan, sekarang berdiri independen sehingga dapat dilakukan tanpa memiliki relasi dengan keyakinan kepada Tuhan; dengan kalimat lain, untuk melakukan semua itu orang tidak harus terlebih dahulu beragama atau percaya pada Tuhan. Dalam pandangan Taylor, "*we have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or* '*beyond*' *human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it* (*in a wide range of different ways*) '*within*' *human life*" (Taylor, 2007: 15). Pada zaman dulu keutuhan (*fullness*) sebagai pengalaman puncak perasaan manusia dihayati sebagai pengalaman rohani yang tidak mungkin dialami tanpa keyakinan pada Tuhan; pada zaman modern–sekuler saat ini pengalaman yang sama dapat berasal dari sumber yang lain, bahkan dari sumber-sumber yang bertentangan dengan Tuhan sekalipun (Taylor, 2007: 26). Sekularitas dalam pengertian pergeseran kondisi kepercayaan ini mendapat perhatian yang panjang dari Taylor, termasuk dalam kaitannya dengan makna (*meaning*) dan pikiran (*mind*) dalam era modern yang juga disinggung oleh Asad dalam kritiknya terhadap Geertz.

Menurut Taylor kemunculan gagasan sekularisme merupakan respons terhadap masalah politik masyarakat Barat–Kristen di

awal Abad Pertengahan, yaitu perang antar-sekte agama, yang kemudian disebarkan kepada masyarakat di luar Barat pada era modern. Kemunculannya terkait erat dengan lahirnya negara–bangsa modern dan dilegitimasi dengan dua cara: pertama, melalui upaya pencarian sebutan umum (*common denominator*) untuk berbagai doktrin dari sekte-sekte religius yang ketika itu tengah berkonflik dan kedua, melalui upaya penegasan independensi etika politik (*political ethic*) dari keyakinan religius (Asad, 2007: 2). Masa itu bertepatan dengan gerakan pembaruan religius oleh kalangan reformis yang bertolak dari tiga dorongan, yaitu (1) ketaatan yang bersifat personal dan berorientasi ke dalam, (2) kegelisahan atas model-model sakramen dan kontrol gereja (Roma) yang beraroma magis, dan (3) ide keselamatan melalui iman yang sangat menginspirasi pemeluk Kristen dalam menghadapi kuatnya situasi kecemasan atas nasib dan rasa tak berdaya (Taylor, 2007: 75–76). Reformasi ini pada akhirnya melahirkan agama yang bersifat privat, tidak lagi terkait dengan praktik-praktik publik, dan personal. Senada dengan Taylor, Asad mengatakan bahwa pemisahan agama dari kekuasaan adalah hasil unik dari sejarah pasca-Reformasi (Asad, 1993: 28).

Sketsa sejarah tersebut menunjukkan dua hal. Pertama, pertalian historis antara upaya pencarian *common denominator* yang berlangsung sejak Abad Pertengahan silam dengan upaya perumusan definisi universal agama pada masa modern dan bias yang dihasilkannya. Pencarian *common denominator* pada Abad Pertengahan di Eropa dilatarbelakangi oleh kepentingan politik yang sangat khusus dan merupakan akibat dari konflik antar-sekte religius di tubuh Kristen. Kedua, informasi bahwa pemisahan

antara ruang publik dan peletakan agama dalam ruang privat pada mulanya adalah sejarah Barat–Kristen. Pada masa itulah secara tegas dimulai upaya untuk memisahkan etika politik ke dalam tubuh tersendiri yang independen dari Kristianitas. Bias-bias sejarah Eropa Abad Pertengahan ini meresap ke dalam konstruksi teori-teori antropologi terkait subjek agama dan cara pandang para ilmuwan terhadap apa yang disebut agama.

Menurut Asad, pandangan antropolog terhadap agama berubah dari pandangan evolusionis yang umum terdapat pada ilmuwan abad ke-19 ke pandangan agama sebagai sebuah distingsi sosial tersendiri yang memiliki esensi independen dan tidak dapat dibaurkan ke dalam bentuk lain, seperti ekonomi atau (sekaligus) politik (Asad, 1993: 27). Asumsi adanya esensi yang melekat pada (konsep) agama menempatkan agama (tepatnya: *religion*) sebagai *universal middle-term* yang menjadi *common denominator* atas subjek-subjek seperti Kristen, Islam, Hindu, Budha, Konghucu, dan lain sebagainya.[1] Masing-masing subjek tersebut, yang secara tradisi sangat beragam dan spesifik dalam pandangannya tentang politik, kekuasaan, atau dunia kehidupan secara umum, ditranslasikan—meminjam istilah Dipesh Chakrabarty—sebagai *religion* yang esensial dan definitif. Sehingga menggunakan konsep

1 *Universal middle-term* adalah konsep dari Dipesh Chakrabarty. Menurutnya, salah satu masalah penting dalam penulisan sejarah modern adalah translasi (*problems of translation*). Penelitiannya tentang sejarah kerja di India menunjukkan kecenderungan sejarawan modern melolosi aspek peribadatan atau kehadiran yang Ilahi dari aktivitas kerja yang sesungguhnya bersifat inheren. Konsep *labor* yang bersifat sekuler dan kapitalistik digunakan semena-mena untuk menjelaskan aktivitas "kerja" yang dipraktikkan oleh masyarakat setempat. *Labor* (dari Eropa) menjadi *universal term* sebagai translasi dari aktivitas "kerja" (di India); hasilnya adalah distorsi, *bias* Eropa, dan pada akhirnya mentransformasi "kerja" ke dalam *labor*. "*For the purpose of writing history, the first system, the secular one, translates the second into itself*" (2007: 72).

tertentu tentang *religion* atau agama untuk memahami Budha misalnya, akan mengakibatkan bengkoknya pemahaman tentang ke-Budha-an itu sendiri, karena sebelum seseorang sampai pada pengertian tentang Budha, pandangannya telah diintervensi oleh pemahaman tentang definisi agama—esensi dalam definisi agama dipaksakan sebagai esensial dalam Budha, yang bagi pemeluknya boleh jadi bukan esensi. Definisi umum yang menganggap esensi agama berada di ruang privat dan terpisah dari kekuasaan, tidak akan dapat menangkap pandangan dari subjek agama yang berpendapat sebaliknya. Apabila mengikuti pandangan ini, maka, menurut Asad (1993: 28), upaya mencari penjelasan yang memadai atas pandangan dalam beberapa tradisi Islam yang berpendapat bahwa Islam dan politik–kekuasaan adalah tunggal, menjadi tidak mungkin.

Dalam konteks inilah Asad melancarkan kritiknya terhadap definisi agama yang dirumuskan oleh Clifford Geertz. Bagi Asad definisi agama menurut Geertz mencabut historisitas dan latar belakang kultural setiap subjek agama. Dalam definisi universal, agama menjadi transhistoris dan transkultural. Bagi Asad definisi universal agama adalah tidak mungkin; tulisnya, "*…there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes*" (Asad, 1993: 29).

DARI SIMBOL KE PRAKTIK

Tujuan Asad mengulas artikel Geertz, "*Religion as a Cultural System*", adalah untuk mengkaji dan menunjukkan proses teoretis penggalian esensi agama yang pada akhirnya memisahkan secara konseptual agama dari domain kekuasaan. Asad mengingatkan bahwa ia tidak sedang membuat *review* kritis atas gagasan Geertz tentang agama melainkan mengidentifikasi pergeseran historis yang menghasilkan konsep agama sebagai konsep yang memiliki esensi transhistoris. Pilihan Asad terhadap Geertz adalah tepat. Geertz merupakan salah satu antropolog terpenting pada era Perang Dingin yang karyanya berpengaruh besar terhadap perspektif simbolik dalam antropologi. Di Indonesia, trikotominya atas kebudayaan Jawa menjadi perspektif yang umum digunakan kalangan ilmuwan dan pelaku politik untuk membaca pola perilaku politik nasional. Salah satu gagasannya yang paling penting adalah pendekatan terhadap subjek antropologi dari cara pandang "*the actor's point of view*" atau analisis emik, gema aktual dari "*native point of view*" Malinowski; pendekatannya tersebut merupakan sumbangan besar dalam metodologi etnografi sampai saat ini.

Kebudayaan menurut Geertz merupakan jaringan makna (*webs of significance*) sehingga untuk menganalisisnya tidak dapat dilakukan dengan cara yang sama seperti dalam *science* eksperimental, melainkan dengan cara interpretif (Geertz, 1973: 5). Makna tersebut ada dalam simbol atau sistem simbol, yang dapat berupa benda (*object*), tindakan (*act*), peristiwa (*event*), kualitas, atau relasi di mana kesemuanya itu merupakan wahana

(*vehicle*) bagi konsepsi—apakah konsepsi? Konsepsi adalah makna simbol (Geertz, 1973: 91). Dalam perspektif ini pula Geertz mendefinisikan agama, yaitu "(*1*) *a system of symbols which acts to* (*2*) *establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by* (*3*) *formulating conceptions of a general order of existence and* (*4*) *clothing these conceptions with such an aura of factuality that* (*5*) *the moods and motivations seem uniquely realistic*" (Geertz, 1973: 90). Kritik Asad terhadap definisi tersebut terarah pada dua hal besar: pertama, pada konsistensi konseptual Geertz mengenai simbol dan sistem relasi konseptualnya dalam definisi agama; kedua, pada bias sekuler yang secara intrinsik terkandung dalam definisi tersebut. Beberapa poin penting dari kritiknya tersebut saya ringkas di bawah ini.

Pertama, menurut Asad, Geertz tidak konsisten dan tidak tegas dalam merumuskan hubungan antara simbol (sebagai representasi), konsep, dan objek yang direpresentasikannya—baik objek tersebut adalah benda, tindakan, peristiwa, kualitas, atau relasi (Asad, 1993: 30). Geertz mulanya mendiferensiasi antara simbol dengan konsep/makna; simbol terpisah dan tidak memiliki hubungan langsung dengan konsep/makna karena simbol hanyalah wahana bagi konsep. Sementara menurut Asad, Geertz sendiri menunjukkan sebuah contoh ambigu yang justru mengingkari keterpisahan hubungan antara simbol dengan makna. Misalnya, pada 6—salah satu contoh yang diajukan sendiri oleh Geertz. Dalam contoh tersebut, menurut Asad, 6 adalah simbol dan konsep itu sendiri, karena konsep angka enam melekat dan tak terpisah dari guratan yang berbentuk 6 sebagai simbol. Di kalimat yang lain Geertz juga mengatakan bahwa secara intrinsik antara simbol dengan konsep

memiliki hubungan, misalnya simbol dalam bentuk peristiwa (*event*) hanya terpisah secara teoretis dari konsep, namun antara keduanya memiliki hubungan intrinsik. Asad membandingkan konsep simbol Geertz dengan penjelasan Charles Sanders Peirce tentang representasi yang menurutnya lebih teliti dan ketat (Asad, 1993: 30).

Ketidakjelasan hubungan antara simbol dengan objek menyulitkan untuk melihat keterkaitan antara diskursus (*discourse*) dengan pemahaman (*understanding*) dalam praktik sosial, karena dari pengertian Geertz, simbol dan makna terlepas dari diskursus dan praktik sosial. Padahal menurut Asad, kemenjadian simbol dan maknanya dikondisikan oleh diskursus dan praktik sosial. Simbol menurut Asad bukanlah objek atau peristiwa (dan lain-lain menurut Geertz) yang menjadi wahana bagi makna, melainkan "*a set of relationship between objects or events uniquely brought together as complexes or as concepts, having at once an intellectual, instrumental, and emotional significance*." Bagi Asad simbol merupakan serangkaian hubungan (*a set of relationship*) antara berbagai objek dan peristiwa, sehingga simbol beserta maknanya tidak dapat dilepaskan dari praktik sosial. Membaca simbol untuk mencari makna/konsep tanpa melihat praktik sosial yang mengondisikannya dan tanpa melihat relasi antarsimbol dalam praktik, adalah tidak mungkin. Dalam hal ini Asad diinspirasi oleh Lev Vygotsky, seorang psikolog asal Rusia.

Kedua, Geertz menyatakan bahwa simbol religius menghasilkan dua jenis disposisi, yaitu *mood* dan motivasi. Keduanya berbeda; "*...motivations are 'made meaningful' with reference to the ends toward which they are conceived to conduce, whereas moods are 'made*

meaningful' with reference to the conditions from wich they are conceived to spring" (Geertz, 1973: 97). Motivasi adalah dorongan pada orang (pemeluk agama) untuk mewujudkan/melakukan/ menuju sesuatu (*consummations*), sedangkan *mood* adalah situasi yang merujuk pada sumber pengalaman (*source*), misalnya keadaan batin yang tenang. Asad keberatan pada rumusan ini karena bagi seorang penganut agama tertentu, sebuah simbol agama tetaplah simbol agama meski simbol tersebut tidak menghasilkan *mood* dan motivasi. Dalam hal ini, Geertz membaurkan antara kebenaran independen yang dikandung dalam sebuah simbol agama dengan efektivitas simbol tersebut dalam memproduksi disposisi-disposisi tertentu. Pertanyaan penting yang tidak dapat dijangkau oleh rumusan pengertian Geertz justru adalah dalam kondisi-kondisi semacam apakah sebuah simbol religius menghasilkan disposisi-disposisi religius? Atau pertanyaan lain, bagaimana kekuasaan religius menghasilkan kebenaran religius, sehingga simbol religius memiliki kebenaran di dalam dirinya (Asad, 1993: 33)? Terkait dengan pendapatnya tentang simbol sebagai *complexes* dari hubungan (*relationship*), bagi Asad simbol religius tidak menciptakan disposisi secara begitu saja, melainkan ada praktik dan kondisi yang membuat simbol tersebut mengandung kebenaran, dan praktik yang membuat seseorang memiliki kapasitas untuk memaknai simbol tersebut. Persis di sini Asad melihat bahwa kekuasaan memiliki hubungan erat dengan kebenaran, karena hanya melalui relasinya dengan kekuasaan, kebenaran menjadi ada—dan hubungan keduanya tampil bersama dalam praktik sosial.

Asad memberikan contoh dari praktik *eruditio* atau proses pelurusan (*corrective process*) yang dilakukan oleh St. Augustine (354–430) dalam sejarah Kristen Roma. St. Augustine berpendapat bahwa paksaan (*coercion*) adalah sebuah kondisi yang perlu bagi pewujudan kebenaran, dan merupakan metode disiplin yang bersifat esensial untuk menjaga kebenaran tersebut. Sekte Donatist, salah satu sekte dalam Kristen Roma yang berpusat di provinsi Afrika, tidak setuju dengan cara yang dilakukan St. Augustine. Menurut mereka Tuhan memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih antara kebaikan atau kejahatan, sebab itu tindakan yang memaksa pilihan seseorang merupakan tindakan ireligius; dengan merujuk Injil, sekte Donatist menegaskan bahwa manusia memiliki kehendak bebas (*free will*). Augustine, juga mengacu pada Injil, menanggapi bahwa pada akhirnya pilihan individu mesti bersifat spontan, namun tindakan memilih itu harus disiapkan melalui proses panjang dengan cara yang tidak selalu dimaui orang itu sendiri karena berlawanan dengan kehendak mereka, namun cara itulah yang ditentukan kepadanya oleh Tuhan—"*the final, individual act of choice must be spontaneous; but this act of choice could be prepared by a long process, which man did not necessarily choose for themselves, but which was often imposed on them, against their will, by God*" (Asad, 1993: 34). Dalam pandangan Asad, konsep simbol sebagaimana yang dirumuskan oleh Geertz terlalu sederhana untuk menjelaskan fenomena semacam ini. Disposisi seorang penganut agama tertentu tidak disuntikkan begitu saja oleh simbol, melainkan—sebagaimana dilakukan St. Augustine—melalui kekuasaan (*power*) yang bekerja lewat berbagai jalan, mulai dari hukum (hukum kerajaan dan gereja), berbagai bentuk

ganjaran (siksa neraka, kematian, nama baik, kedamaian), aktivitas pendisiplinan yang dilakukan dalam lembaga-lembaga sosial (keluarga, sekolah, lingkungan, gereja), dan praktik atas tubuh (puasa, sembahyang, penebusan dosa) (Asad, 1993: 35).

Kritik ketiga Asad yang penting disinggung di sini adalah tentang cara Geertz menjelaskan perbedaan disposisi religius dengan disposisi nonreligius.[2] Menurut Geertz sebuah disposisi adalah religius ketika disposisi tersebut mengarahkan seseorang pada adanya sebuah *general order of existence*, Tuhan, atau *the utimate reality*—dan bagi Geertz, disposisi tersebut harus melalui simbol. Bagi Asad itu tidak cukup karena penjelasan semacam itu hanya mungkin bila satu hal telah jelas terlebih dahulu, yaitu bagaimana sebuah proses otorisasi (*authorizing processes*) menghadirkan praktik, ungkapan (*utterance*), atau disposisi-disposisi sehingga semuanya itu secara diskursif terkait dengan *general order of existence*? Keterkaitan antara disposisi, subjek yang mengalaminya, dan *general order of existence* tidak terjadi secara langsung, tetapi membutuhkan proses otorisasi atau diskursus otorisasi (*authorizing discourse*). Asad memberikan beberapa contoh proses dan diskursus otorisasi pada Abad Pertengahan, yaitu dalam pemilahan dan seleksi antara praktik pagan yang dapat diterima dan ditolak. Proses otorisasi menunjuk pada proses pemilahan, pengecualian, penolakan, dan penerimaan sesuatu sebagai religius atau tidak religius, apa yang boleh dan tidak boleh, apa yang dianjurkan untuk dihindari, apa yang sebaiknya dilakukan, dan

---

2 Geertz memberi beberapa contoh, salah satunya bagaimanakah seseorang mengenali motivasi dari *"asketisme"*-nya sebagai religius (untuk mencapai nirwana) dan bukan ditujukan untuk mengurangi berat badan. Asad (1993: 36), Geertz (1973: 98).

seterusnya. Memasuki Abad Modern, dengan terbitnya *science* modern, produksi modern, dan negara modern, gereja merasa perlu untuk *membedakan* antara yang religius dan sekuler. Pergeseran dari Kristen yang tadinya publik, ke arah kepercayaan yang bersifat individual, berorientasi memupuk *mood* dan motivasi. Ruang publik Kristen digeser mundur ke dalam *belief*, kata hati (*conscience*), dan sensibilitas (*sensibility*) (Asad, 1993: 39) yang semuanya bersifat privat—ini adalah juga proses otorisasi dalam gereja.

Secara umum, menurut Asad, pandangan Geertz tentang kepercayaan religius yang berpusat pada konsepsinya tentang *religion* adalah pandangan modern yang memperlakukan kepercayaan sebagai privat. Pendapat Asad bertolak dari kecenderungan Geertz untuk menempatkan kepercayaan (*belief*) lebih sebagai keadaan pikiran (*a state of mind*) ketimbang sesuatu yang membentuk aktivitas kehidupan. Apa yang disebut oleh Geertz sebagai "*the religious perspective*" merupakan "[*t*]*he basic axiom underlying what we may perhaps call* '*the religious perspective*' *is everywhere the same: he who would know must first believe*" (Geertz, 1973: 110). Bagi Asad, kepercayaan religius sebagai keadaan pikiran (*state of mind*) merupakan salah satu bentuk dari produk sejarah, yaitu sejarah sekuler–modern. Dalam abad-abad sebelumnya, kepercayaan religius melekat pada tubuh, pada aktivitas, pada tindakan, pada praktik, pada relasi, pada penuturan verbal. Bahkan, tidak semua subjek religius pada masa sekuler–modern sekarang menempatkan kepercayaan religiusnya sebagaimana yang dikatakan Geertz dalam aksiomanya itu. Seperti juga dituliskan oleh Taylor, dalam dunia modern (*enchanted world*), makna ada dalam pikiran (*mind*)

(Taylor, 2007: 31).[3] Objek di luar manusia, di luar *mind*, tidak memiliki makna kecuali manusia memiliki maksud tertentu pada objek tersebut atau objek tersebut melahirkan respons tertentu pada manusia—maksud dan respons itu berpusat pada *mind* dan *mind*-lah yang menentukan makna. Meletakkan kepercayaan religius sebagai berpusat pada *mind* berarti meletakkannya pada pengetahuan, sebagaimana dalam kredo Geertz tentang perspektif religius di atas. Karena kepercayaan religius berada dalam pikiran, maka penilaian apakah seseorang religius atau tidak tergantung pada pengetahuannya. Kata Asad, "*it is a modern idea that a practitioner cannot know how to live religiously without being able to articulate that knowledge*" (Asad, 1993: 36).

Bagi Asad, simbol-simbol religius tidak dapat dipahami secara independen dari relasi historisnya dengan simbol-simbol nonreligius, atau dengan bentuk-bentuk artikulasinya dalam kehidupan sosial, di mana kekuasaan selalu menempati posisi krusial (Asad, 1993: 54). Simbol-simbol religius terkait erat dengan kehidupan sosial; ia berada dalam semesta praktik dan diskursus yang ada di dalamnya. Pemahaman atas makna praktik dan pandangan religius hanya dicapai apabila kemungkinan-kemungkinan dan status otorisasi dari praktik dan pandangan religius tersebut dijelaskan sebagai produk historis. Ini merupakan kerangka kerja antropologi menurut Asad; analisis atas praktik, status otorisasi, proses otorisasi, dan diskursus otorisasi, yang terjalin dalam relasi. Dalam konteks ini, menjauh dari Geertz

---

3 Taylor menggunakan istilah dari *disenchanted world* untuk menggambarkan dunia modern dan *enchanted world* untuk menggambarkan kehidupan pramodern. Dua konsep tersebut ia reka dari konsep Weber *disenchantment of the world* (2007: 25).

yang membaca simbol religius untuk mendapatkan makna, Asad menawarkan *analisis praktik* untuk memahami kondisi-kondisi, historisitas keyakinan dan artikulasinya, subjek, serta disiplin, yang relasi kesemuanya itu memungkinkan makna-makna religius terbentuk.

LIBERAL AGENCY AND SUBJECT IN PRACTICE

Pendekatan yang digunakan oleh Saba Mahmood dan Charles Hirschkind merupakan contoh bagaimana analisis praktik digunakan untuk memahami subjek antropologi. Saba Mahmood melakukan penelitian atas tiga kelompok gerakan perempuan masjid di Kairo yang masing-masing secara rutin menyelenggarakan pengajian di tiga masjid berbeda. Ketiga kelompok tersebut memiliki karakteristik yang berlainan, baik dari latar belakang sosio–ekonomi, pendidikan, usia, maupun kostum yang digunakan. Menurut mereka, gerakan perempuan masjid lahir sebagai respons terhadap semakin rendahnya pengetahuan religius di bawah struktur modern kepemerintahan sekuler. Islam menjadi sistem kepercayaan yang abstrak dan tidak terhubung dengan kehidupan sehari-hari. Akibat sekularisasi dan westernisasi, pengetahuan Islam sebagai panduan perilaku (*mode of conduct*) dan perangkat prinsip-prinsip kehidupan, tereduksi menjadi adat dan kebiasaan. Semua ini mendorong lahirnya gerakan perempuan masjid untuk menyelenggarakan kegiatan-kegiatan pengajian. Tujuannya adalah memperkenalkan norma-norma dan ukuran bagi pesertanya sebagai bekal menilai perilaku masing-masing, baik ketika berada di lingkungan kerja, pendidikan, kehidupan

domestik, maupun kegiatan-kegiatan sosial lain (Mahmood, 2005: 40–48).

Bagi Mahmood, gerakan perempuan ini memberikan tantangan konseptual atas teori feminis dan teori liberal–sekuler. Aktivitas perempuan yang berbasis pada gerakan sosio–religius kerap mendatangkan dilema bagi analis feminis. Di satu sisi, mereka bergerak dalam arena yang sebelumnya didominasi oleh laki-laki, namun di sisi lain, idiom-idiom yang mereka gunakan dalam arena tersebut mengacu pada diskursus-diskursus yang secara historis menyubordinasi mereka. Dilema ini sering kali menjebak pendekatan analis feminis ke dalam rumusan masalah yang bersifat oposisi biner, yaitu bagaimana gerakan perempuan tersebut mereproduksi posisi subordinat mereka dalam sistem patriarki, atau, bagaimana gerakan mereka menjadi perlawanan terhadap sistem patriarki. Pendekatan ini umum ditemukan dalam penelitian-penelitian tahun 1970-an yang mengambil fokus pada operasi *human agency* dalam struktur subordinasi (Mahmood, 2005: 6).

Bagi analis feminis, *agency* dimengerti sebagai subjek yang memiliki otonomi moral dan politik. Mahmood mencontohkan penelitian etnografi Janice Boddy (1989) di sebuah desa di Sudan utara terhadap praktik upacara pengobatan dengan menggunakan medium arwah yang dilakukan oleh perempuan di sana. Boddy berkesimpulan bahwa upacara pengobatan tersebut merupakan alat dan media perlawanan perempuan atas dominasi laki-laki (Mahmood, 2005: 7). *Agency* dipahami memiliki kapasitas untuk mengenali diri untuk melawan kebiasaan, tradisi, kehendak transendental, atau perintang lain, baik kolektif maupun individu.

Dalam refleksi kritisnya terhadap penelitian-penelitian serupa (termasuk atas hasil penelitiannya sendiri), Lila Abu-Lughod (1990) membuka kemungkinan terjadinya salah pengatributan terhadap subjek-subjek penelitian, yaitu melekatkan kesadaran politik *kita*-peneliti kepada subjek penelitian. Misalnya, Abu-Lughod mencontohkan, kesadaran sebagai feminis melahirkan analisis yang bias feminis.

Sebelum meletakkan pandangannya sendiri tentang *agency*, Mahmood memaparkan klasifikasi kebebasan (*freedom*) dalam cara pandang sekuler–liberal. Pertama adalah kebebasan negatif (*negative freedom*) yang dipahami sebagai ketiadaan rintangan eksternal yang menghalangi pilihan dan tindakan pribadi, baik rintangan tersebut berasal dari negara, korporasi, maupun orang lain. Kedua kebebasan positif (*positive freedom*) yang diartikan sebagai kapasitas untuk merealisasikan kehendak otonom (*autonomous will*) dan karena itu tidak dibebani oleh kebiasaan, kehendak transendental, atau tradisi. Kebebasan positif memercayai adanya nalar universal (*universal reason*) dan kepentingan diri (*self-interest*) yang menjadi kondisi serta sumber kebebasan individu; setiap individu adalah tuan bagi dirinya sendiri (*self-mastery*) dan pengatur dirinya sendiri (*self-government*). Namun, Mahmood menunjukkan bahwa meskipun secara konseptual mengarahkan pengertiannya pada kebebasan individu, konsep otonomi dalam tradisi liberal tersebut hanya bersifat prosedural, dan tidak melekat sebagai sifat ontologis atau substantif pada subjek. Artinya, sejauh individu mengenali kehendak diri dan kepentingan dirinya sebagai subjek otonom, dia bebas untuk memilih menjadi liberal, terikat pada tradisi, atau bahkan menjadi budak sekalipun. Sifat prosedural

yang inheren dalam konsep kebebasan tidak memperhatikan isi dari suatu pilihan, sehingga sepanjang memilih merupakan bentuk kapasitas otonom, maka pilihan untuk tidak bebas pun adalah wujud dari kebebasan.[4]

Di antara beberapa kritik terhadap konsepsi *agency* liberal, adalah yang dilontarkan oleh teori post-strukturalis, yang menyebut bahwa ide otonomi individu merupakan karakter ilusif yang melekat dalam pemikiran rasional Pencerahan—khususnya tradisi liberal. Pemikiran rasional mendefinisikan ide-idenya tentang otonomi individu dengan mengucilkan fakta intersubjektivitas, dimensi emosional, nonrasional, dan tema ketubuhan. Selain itu, post-strukturalis juga mengkritik ide-ide subjek transendental dan tindakan voluntaristik. Pendekatan Mahmood lebih erat pada post-strukturalis, namun dia menolak kecenderungan post-strukturalis yang berusaha mengonseptualisasikan *agency* dalam term-term perlawanan (*subversion*) dan penundukan diri (*resignification*) terhadap norma-norma sosial. Kecenderungan tersebut pada dasarnya juga mengesensikan *agency* karena meletakkannya dalam posisi subordinasi atau subversi atas struktur. Bagi Mahmood kecenderungan ini membuat post-strukturalis masih mengandung hawa liberal.

Bagi Mahmood, pengertian tentang *agency* tidak dapat dirumuskan secara pasti, tetapi harus muncul melalui analisis atas konsep-konsep khusus yang digunakan oleh subjek dalam praktik sosial. Salah satu alasan Mahmood adalah, apabila jika keinginan (*desires*) terbangun secara diskursif, maka jauh lebih penting dan relevan untuk meneliti konsep-konsep dan kondisi

4 Pandangan Mahmood ini merujuk pada pemikir Ilmu Politik, John Christman, Mahmood (2005: 10–12).

praktis yang memungkinkan munculnya keinginan yang berbeda-beda; termasuk keinginan atau kehendak untuk menerima dan menolak otoritas, atau di luar keduanya. Dengan cara seperti ini, Mahmood menolak pendekatan liberal tentang *agency* yang menempatkan rasionalitas dan otonomi subjek dalam setiap bentuk relasi sosial. Sebaliknya, Mahmood juga tidak menerima sepenuhnya pendekatan post-strukturalis, karena dia masih membuka kemungkinan lain di luar oposisi biner subordinasi/subversi yang masih terkandung dalam teori post-strukturalis.

Salah satu contoh yang dikemukakan Mahmood adalah Judith Butler dalam salah satu karyanya, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993). Butler memberangkatkan analisisnya tentang feminisme dari konsep kekuasaan (*power*) dan subjek sebagaimana didefinisikan Foucault. Menurut Foucault kekuasaan tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang dimiliki dan digunakan oleh seseorang atau pihak yang berdaulat untuk menguasai atau mendominasi yang lain. Kekuasaan bukan model dominasi satu arah semacam itu. Kekuasaan bagi Foucault mesti dipahami sebagai relasi strategis kekuatan yang membangun kehidupan dan menciptakan bentuk-bentuk kehendak, objek, hubungan-hubungan, serta diskursus yang baru (Mahmood, 2005: 17). Sementara subjek bagi Foucault tidak bisa dianggap ada mendahului hubungan kekuasaan, yaitu dalam bentuk individu otonom yang berkesadaran; subjek merupakan hasil dari relasi-relasi. Berangkat dari dua konsep tersebut, salah satu kesimpulan penting Butler adalah bahwa pembentukan seks dan gender dibangun secara performatif melalui peneguhan norma-norma heteroseksual. Norma heteroseksual sebagai norma sosial

merupakan pijakan bagi subjek untuk merealisasikan dirinya dan menegakkan statusnya sebagai *agency*. Dalam analisisnya, Butler menyimpulkan *agency* dalam konteks melakukan resistensi terhadap norma sosial atau tunduk di bawah norma itu. Di sinilah persimpangan pendekatan Butler dengan Mahmood; Butler lebih banyak membicarakan operasi kekuasaan dalam konteks konsolidasi dan destabilisasi norma sosial, serta meletakkan *agency* dalam konteks perlawanan terhadap norma (Mahmood, 2005: 17–22). Ujung kesimpulan semacam inilah yang dihindari oleh Mahmood, sebab dalam pandangannya, pengertian tentang *agency* justru harus dieksplorasi pada subjek penelitiannya sendiri, yaitu dalam tata konsep yang terdapat dan digunakan dalam praktik oleh subjek (Mahmood, 2005: 34). Singkatnya, Mahmood lebih tertarik untuk menemukan konsepsi *agency* dari rangkaian praktik sosial pada subjek yang ia teliti.

DISIPLIN ETIK SEBAGAI JALAN MEMBENTUK KESALEHAN

Sejauh ini saya hanya membicarakan satu segi dari pendekatan Saba Mahmood dan belum menyentuh sama sekali Hirschkind. Salah satu alasannya, karena di antara karya mereka berdua, Mahmood lebih terang dan detail dalam membicarakan posisi konseptualnya tentang *agency* dibanding Hirschkind. Pada bagian ini saya akan mengulas cara pandang Hirschkind dan Mahmood dalam melihat praktik diskursif yang berlangsung pada subjek yang mereka teliti.

Penelitian Charles Hirschkind adalah mengenai bentuk media populer Islam yang telah memberi pengaruh penting dalam konfigurasi agama, politik, dan komunitas di Kairo. Ia mengkaji kontribusi kegiatan mendengarkan kaset ceramah (*listening cassette sermons*) terhadap gerakan kebangkitan Islam dan transformasi yang diakibatkannya (Hirschkind, 2006: 3). Salah satu pusat perhatian Hirschkind adalah kondisi-kondisi yang memungkinkan kegiatan mendengar kaset ceramah diharapkan dapat membentuk dan menjaga kesalehan (*piety*). Untuk menuju analisis itu, Hirschkind menelusuri tradisi Timur Tengah berkenaan dengan aktivitas mendengar, kontestasi pancaindra khususnya antara melihat (mata) dan mendengar (telinga) dalam sejarah modern, serta penjelasan psikologi mengenai aktivitas mendengar.

Pada masyarakat Kairo suara rekaman ceramah merupakan bagian dari arsitektur akustik yang berisi visi moral tertentu, yang menghidupkan dan melestarikan sensibilitas orang Islam pada umumnya untuk hidup berselaras dengan kehendak Tuhan. Tukar menukar kaset dan mendengarkan bersama-sama merupakan kegiatan umum di kalangan orang Islam Kairo. Rangkaian aktivitas tersebut terkait dengan tradisi Islam sebagai bagian dari disiplin etik yang mengingatkan tentang kepentingan umum, kewajiban-kewajiban sebagai orang Islam dalam statusnya sebagai warga negara, dan masa depan umat Islam. Akan tetapi praktik-praktik tersebut tidak berorientasi politik, yaitu bukan untuk memengaruhi formasi kebijakan negara atau memobilisasi pemilih untuk kepentingan partai tertentu (Hirschkind, 2006: 8). Aktivitas tersebut adalah aktivitas warga negara biasa yang menjadi medium

untuk—Hirschkind mengutip Hannah Arendt—membentuk kondisi-kondisi eksistensi kolektif mereka.

Hirschkind, sebagaimana Mahmood terhadap aktivitas subjeknya, mendefinisikan aktivitas mendengar kaset ceramah pada subjek penelitiannya sebagai praktik sosial. Tersebar di sepanjang kisah etnografisnya, dalam setiap kesempatan mendengar kaset ceramah terjadi selisih pendapat di antara pendengarnya, di antara yang setuju, tidak setuju, atau beropini lain tentang muatan yang dikandung ceramah. Situasi serupa juga ditemukan oleh Mahmood pada tiga kelompok gerakan perempuan masjid yang ia teliti. Proses pengajaran agama di masing-masing kelompok diwarnai perdebatan, salah satunya mengenai kostum—misalnya, apakah perempuan Islam harus bercadar atau tidak. Faktanya, dalam amatan Mahmood, pada masing-masing kelompok selalu terdapat variasi antara perempuan yang mengenakan jilbab seadanya, bercadar, dan tidak mengenakan jilbab. Dalam pandangan Mahmood dan Hirschkind, praktik-praktik sosial yang berlangsung dalam subjek amatan mereka tidak dapat dilihat dan dinilai dari luar, tetapi harus dijelaskan menurut cara pandang subjek itu sendiri. Baik aktivitas mendengar kaset ceramah maupun aktivitas pengajaran pada gerakan perempuan masjid merupakan upaya-upaya pemeluk Islam untuk hidup sesuai dengan tata cara yang dikenal dalam Islam, untuk menjadi saleh.

Apa yang sedang dilakukan oleh subjeknya, menurut Hirschkind dan Mahmood, adalah sebuah contoh penegakan disiplin etik. Mereka menyelenggarakan pengajaran Islam tentang kehidupan sehari-hari, tentang tata cara beribadah, dan lain sebagai, untuk tujuan tertentu, yaitu menjadi manusia yang baik

menurut Islam yang mereka percayai. Untuk menjelaskan ini, Mahmood menguraikan beberapa konsep etik, salah satunya etik modern.

Etik modern adalah warisan dari formulasi tradisi Kantian mengenai moralitas. Menurut Kant moralitas bersifat rasional, dihasilkan dari nalar (*reason*) sebagai sari pati yang diperas dari kearifan sosial, perilaku, sifat-sifat baik, dan lain sebagainya. Bagi Kant sebuah tindakan adalah bermoral apabila tindakan tersebut merupakan buah dari pikiran yang kritis, dan bukan hasil perilaku yang dibiasakan (*habituated*) oleh kearifan lingkungan (Mahmood, 2005: 25). Sebuah tindakan bermoral adalah tindakan yang disadarkan pada pikiran (*mind*), sehingga bagi Kant tindakan sebaik apa pun apabila tidak berangkat dari *reason* dan hanya produk dari kebiasaan atau pembiasaan, belum dapat dikatakan tindakan bermoral. Kant, sebagaimana umumnya pemikir-pemikir (awal) modern, menekankan pentingnya *reason*, rasionalitas, dan pikiran sadar (*counscious mind*) untuk menilai kualitas moral tindakan.

Hirschkind dan Mahmood lebih merujuk pada tradisi etik Aristotelian untuk menganalisis subjek penelitian mereka. Dengan tetap melihat pentingnya motivasi, pertimbangan, dan pilihan-pilihan sadar dalam tradisi etik Kantian, Mahmood melihat kekurangan tradisi etik ini karena tidak mampu menjelaskan bentuk-bentuk manifes dalam praktik etik. Dalam tradisi etik Aristotelian, moralitas dibentuk melalui dan diwujudkan dalam tindakan. Tradisi Aristotelian ini bagi Mahmood dan Hirschkind lebih tepat untuk memahami praktik sosial. Prinsip etik Aristotelian menekankan bahwa pembentukan manusia

yang beretika adalah dengan cara mendisiplinkan aktivitas tubuh (eksternal); dalam tradisi ini, pendisiplinan aktivitas tubuh yang bersifat eksternal merupakan cara menciptakan disposisi-disposisi internal (keimanan, keikhlasan, atau meminjam konsep Geertz, *mood* dan *motivation*). Aturan-aturan peribadatan yang ketat dalam subjek amatan Mahmood merupakan cara mendisiplinkan subjek hingga terbentuk orientasi kesalehan yang bersifat internal. Istilah Mahmood, eksterioritas sebagai alat untuk (menciptakan) interioritas (*exteriority as a means to interiority*) (Mahmood, 2005: 134).

Mahmood juga merujuk pada konsepsi etik positif (*positive ethics*) Foucault yang diwarisi dari tradisi Aristotelian. Menurut Foucault, etik bukanlah ide atau seperangkat norma-norma aturan, melainkan serangkaian aktivitas yang dilakukan secara terus-menerus untuk menghasilkan cara hidup tertentu. Konsepsi Foucault tersebut operasional untuk melihat gejala problematika moral yang berlangsung dalam kasus-kasus spesifik, karena dengan menghindari kesimpulan tentang universalitas moral atau moral sebagai ide, pendekatan ini memungkinkan untuk melihat diskursus yang berlangsung dalam lingkungan-lingkungan partikular dan efeknya terhadap subjek moral (Mahmood, 2005: 29).

Hirschkind melihat aktivitas mendengar kaset ceramah sebagai modus untuk membangun subjek moral. Pertama dia merujuk pada beberapa informasi sejarah yang menunjukkan bahwa indra telinga dan suara (*auditory*) merupakan elemen penting dalam agama-agama pada era pramodern. Menurut sejarawan agama Leigh Eric Schmidt, teknologi mendengar (*technology of listening*) seperti

gramofon, telepon, radio, kaset, mempunyai peran penting dalam pembentukan subjek modern; teknologi tersebut turut membantu disposisi-disposisi sensorik manusia modern. Namun jauh sebelum itu, pendengaran juga sudah diperhatikan sebagai medium disiplin dalam Kristen (Hirschkind, 2006: 23). Hirschkind juga merujuk Walter Benjamin untuk memahami ragam modulasi suara dai yang berubah-ubah dalam kaset ceramah. Menurut Benjamin, sebelum ekspansi pasar pada abad ke-15 dan ke-16 di Eropa, *storytelling* merupakan salah satu kegiatan penting yang menjadi media untuk mewariskan kebajikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dengan cara tersendiri, pencerita mengatur koordinasi antara jiwa, mata, dan tangan untuk menghasilkan kisah yang hidup, menarik, dan dapat dipahami oleh para pemirsanya (Hirschkind, 2006: 26). Meskipun kisah yang dituturkan sama, namun konteks yang terus-menerus berubah membuat aktualitas kisah tersebut terjaga.

Untuk menjelaskan bagaimana suara memberi pengaruh pada tubuh, Hirschkind mengambil pemikiran antropolog awal abad ke-20, Marcel Jousse, seorang antropolog yang dalam pandangannya terinspirasi oleh tradisi Aristotelian. Menurut Jousse, susunan tubuh manusia, yaitu kesatuan yang tak terpisahkan dari tubuh dan pikiran (*mind*), merupakan produk dari gerak gestur yang bersifat ritmik, hasil dari proses *gesticulation*. Tubuh dalam pandangan Jousse merupakan medan sensorik yang menerima data dari lingkungannya dan menyimpannya, sehingga tubuh dapat mengingat (Hirschkind, 2006: 72–73). Apa yang disebut memori bukan dibangun dari ide-ide atau bentuk visual yang terkumpul dalam bagian tertentu dari tubuh, melainkan reaktivasi gestur—reaktivasi *input-input* indrawi yang tersedimentasi dalam bentuk

sensorik. Mendengar kaset ceramah dalam pandangan Hirschkind adalah sebuah upaya untuk menambah *input* baru tentang hidup saleh. Selain itu, dengan mendengarkan ceramah memori tubuh seseorang juga akan tergugah. Hirschkind memperhatikan gestur subjek-subjeknya ketika mereka tengah mendengarkan ceramah. Ungkapan tertentu, pesan tertentu, yang disampaikan dalam pengaturan modulasi suara tertentu mendatangkan hasil yang berbeda pada subjek. Respons tubuh tersebut sangat dipengaruhi oleh proses habituasi, yaitu pengalaman pendidikan di lingkungan keluarga atau di *madrasah*.

Subjek-subjek dalam penelitian Mahmood dan Hirschkind adalah subjek yang sadar akan kondisi lingkungan kultural mereka, lingkungan yang mereka definisikan sebagai sekuler. Aktivitas-aktivitas yang mereka lakukan, berkumpul dalam forum pengajian maupun mendengarkan kaset ceramah, merupakan respons atas kondisi lingkungan tersebut. Rangkaian praktik sosial menciptakan situasi yang memungkinkan mereka memperbarui, menyegarkan, menciptakan, dan merawat kesalehan mereka. Dalam aktivitas-aktivitas tersebut, dunia kehidupan secara keseluruhan tidaklah terasing dari agama; karena dalam pandangan mereka apa yang tengah mereka lakukan justru merupakan cara untuk hidup dalam dunia yang sekuler sekaligus tidak menyimpang dari Islam sebagai *mode of conduct* dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pengertian konvensional, kegiatan-kegiatan mereka tidak memiliki tujuan politik. Namun karena praktik sosial semacam itu berelasi dengan praktik-praktik sosial lain yang melekat dalam institusi-institusi publik (sekuler), apa yang mereka lakukan justru bermakna politik. Dalam dunia sekuler yang menekan munculnya penanda-penanda

agama di ruang publik, kehadiran (sekelompok) orang yang bersemangat untuk memperbaiki moral–etik atau kesalehannya, menjadi bernilai politik.

PENUTUP

Asad mengusulkan sebuah pendekatan terhadap subjek antropologi agama, yaitu tradisi diskursif pada subjek religius tertentu. Usulan ini dilengkapi dengan penolakan terhadap definisi universal tentang agama, menimbang historisitas dan partikularitas kultur yang akan lenyap ketika definisi semacam itu tampil; selain bahwa definisi itu sendiri bersifat historis. Dengan melihat tradisi diskursif dan praktik sosial, akan tersibak kondisi-kondisi praktikal yang memungkinkan tindakan-tindakan tertentu, atau pandangan dan makna tertentu muncul. Dari situ juga dapat disimak bahwa proses pemaknaan agama bagi individu religius terbangun melalui berbagai metode disiplin yang hanya mungkin berlangsung dalam rangkaian relasi kuasa. Makna, praktik, simbol, doktrin, teks-teks suci, semua terangkai dalam *practical process* yang selalu meniscayakan hubungan kekuasaan. Selain itu, Asad menunjukkan bahwa dalam kenyataan sehari-hari keyakinan religius tidaklah berdiri sendiri, melainkan selalu terkait dengan praktik-praktik yang lain.

Bagi Asad, teori dan konsep universal tentang agama adalah tidak mungkin, karena konsep semacam itu akan mengintervensi pengertian akan "isi" sebuah tradisi religius tertentu ketika kita mendekatinya. Apa yang dibutuhkan secara akademik bukanlah definisi semacam itu melainkan semacam kerangka metodologis

yang memungkinkan peneliti menganalisis praktik sebagaimana praktik itu sendiri berlangsung. Dalam konteks ini, penelitian Hirschkind dan Mahmood memberi sumbangan penting. Pengamatan mereka terhadap gerakan perempuan masjid dan praktik mendengarkan kaset ceramah membawa pengertian baru tentang apa yang tengah dikerjakan oleh beberapa kelompok Islam itu sesungguhnya. Pengertian baru bahwa yang mereka kerjakan adalah upaya pendisiplinan untuk mewujudkan diri sebagai orang Islam yang taat. Mereka, subjek dalam penelitian Mahmood dan Hirschkind, tidak tengah berjuang untuk mengubah kebijakan politik negara. Respons mereka terhadap kondisi sekuler yang melingkungi mereka adalah dengan memperkuat diri melalui metode disiplin yang berakar pada tradisi mereka sendiri. Pengertian ini, setidaknya bagi saya, menjadi refleksi yang penting di tengah dominannya isu terorisme yang terarah pada Islam. Selain itu, juga dapat menjadi bahan refleksi yang relevan bagi aktivis-aktivis yang sejak semula, justru menuju pusat politik dengan menggunakan label agama.

REFERENSI

Asad, Talal. 1986. *The Idea of the Anthropology of Islam*, Occasional Papers Series. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

________. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princetown: Princetown University Press.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.

Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princetown: Princetown University Press, 2005.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

INDEKS

M

N

O

P

R

S

T

V

Y

BIODATA

Naeni Amanulloh lahir di Purwokerto pada bulan Maret 1979. Menyelesaikan gelar sarjana di Jurusan Sosiologi Universitas Sebelas Maret tahun 2005. Pada tahun 2011 dia berkesempatan mendapatkan beasiswa dari kelompok petani dan peternak yang tergabung dalam organisasi Jankar Mandala Nusantara untuk melanjutkan studi di Program Pascasarjana Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia. Saat ini Naeni bekerja di Yayasan Sinergi Nusantara Jakarta yang bergerak di bidang riset dan pelatihan.

Imam Ardhianto menyelesaikan pendidikan sarjana dari departemen antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia tahun 2006, dan sekarang sedang menempuh Program Pascasarjana Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia. Minat studinya adalah antropologi globalisasi, religi dan modernitas, serta hubungan sains teknologi dan kebudayaan. Ia menulis beberapa tulisan mandiri atau pun *joint author* dan buku, seperti "The Growth of Farmer Sciences" yang diterbitkan *Journal of Social Sciences Review*, artikel buku "Benih Milik Saya, Kami, atau Mereka: Tumbuh Kembang Pranata Kepemilikan Benih Kultivar di Indramayu". Sekarang ia aktif sebagai Koordinator Divisi Riset Media, Politik, dan Kebudayaan di Pusat Kajian Antropologi Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

Muhammad Damm, lahir di Wonosobo pada 8 Februari 1988. Pada 2010 ia menyelesaikan pendidikan sarjananya di Program Studi Filsafat Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia dengan predikat *cum laude*. Karyanya yang telah dipublikasikan antara lain *Kematian: Sebuah Risalah tentang Eksistensi dan Ketiadaan* (Penerbit Kepik, 2011) serta "Ruh Tanpa Tubuh, Tubuh Tanpa Ruh: Keterangan tentang Mati di antara Universalisme Filsafati dan Partikularisme Antropologis" (dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, 2011). Sejak 2012 ia menjadi penyunting buku-buku ilmu sosial dan humaniora di Penerbit Kepik. Email: muhammaddamm@gmail.com.

Geger Riyanto menyelesaikan studinya di Departemen Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia. Ia menulis artikel-artikel kebudayaan di media massa nasional dan beberapa di jurnal ilmiah. Ia pernah menjadi koordinator di Bale Sastra Kecapi yang mengorganisir berbagai diskusi dan penelitian tentang kesenian. Pada 2010 ia mendirikan dan hingga saat ini mengepalai penerbit buku-buku ilmu sosial dan humaniora, Penerbit Kepik. Email: geger255@gmail.com.

Tony Rudyansjah menyelesaikan program sarjana dan pascasarjana antropologi di Universitas Indonesia, Jakarta; program pelatihan magister di Universitas Leiden, Belanda; program doktor di Universitas Chicago, Amerika Serikat, dan diteruskan di Universitas Indonesia, Jakarta. Putra kelahiran Banjarmasin ini menulis dan buku yang diterbitkan di dalam dan luar negeri, di antaranya "Umstrittene Identitäten, Hierarchische Beziehungen

und Machdiskurse auf Buton, Sűdost Sulawesi" di dalam Martin Slama (peny.), *Konflikte—Mächte—Identitäten* (Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wina, 2009), *Kekuasaan*, *Sejarah dan Tindakan* (Jakarta, 2009), *Kesepakatan Tanah Wolio* (ditulis bersama Maula, Prahara, Ratri, Jakarta, 2011), dan *Alam*, *Kebudayaan & Yang Ilahi* (Jakarta, 2011). Selain itu, ia juga aktif sebagai pemimpin redaksi *Jurnal Antropologi Indonesia.* Sekarang ia bermukim di Jakarta, dan bekerja sebagai pengajar dan ketua Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

Ade Solihat menempuh pendidikan sarjana di Jurusan Asia Barat, Program Studi Arab Fakultas Sastra Universitas Indonesia pada tahun 1991-1996. Kemudian ia meneruskan pendidikan master di Institut Negara-negara Timur Tengah, Program Studi Sosiologi-Antropologi, Universitas Marmara, Istambul Turki (1998-2000). Saat ini, selain mengajar di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, ia juga sedang menempuh pendidikan doktoral di Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, semester kedua. Mata kuliah yang diampunya antara lain Matakuliah Pengembangan Kepribadian Terintegrasi (MPKT) yang merupakan mata kuliah wajib Universitas Indonesia; Kebudayaan Indonesia, yang merupakan mata kuliah wajib Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia; Sejarah Masyarakat Arab dan Bahasa Turki, mata kuliah di Program Studi Arab. Sebagai anggota Departemen Kewilayahan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, minat

penelitiannya adalah kajian wilayah, masyarakat, kebudayaan, dan juga bahasa.